al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 18 (2011)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2011

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

BARRA, Abdelghani: *Mabdaˀ al-qaṣdiyya wa-ṭ-ṭābiʕ at-tadāwulī li-ḫiṭāb aš-Šāṭibī l-uṣūlī. Naḥw taˀwīl kullī* [El principio de la intencionalidad y el carácter deliberativo del discurso sobre jurisprudencia islámica de aš-Šāṭibī. Hacia una interpretación global] .... 9 – 46

BELLAKHDAR, Jamal: *Deuxième contribution à l'étude de la* ʕUmdat aṭ-ṭabīb *d'Abulḫayr al-Išbīlī: Commentaires à propos de quelques items et propositions d'élucidation* .... 47 – 63

CABO GONZÁLEZ, Ana María: *Una experiencia en el aula: Edición y traducción del* Kitāb al-ŷāmiʕ *de Ibn al-Bayṭār. Capítulos de la letra* ẓāˀ *y de la letra* ʕayn (*primera parte*) ... 65 – 96

DAOUADI, Belkacem: *Au confluent des cultures : de quelques exemples pris dans* Kanz al-asrār *de Ṣanhājī* .... 97 – 118

ḤAĞARĪ, Ibrāhīm : *« Ḥayy Ibn Yaqẓān » Šiʕriyyat al-faḍāˀ* [*Ḥayy ibn Yaqẓān*. La poética del espacio] .... 119 – 136

HERRERO MUÑOZ-COBO, Bárbara: *La paremiología marroquí como reflejo de polaridades culturales* .... 137 – 146

MADKŪR, ʕAmr Muḥammad Farağ: *Taʕaddud al-maʕnà fī l-muʕğam al-ʕarabī al-muʕāṣir. Dirāsa taṭbīqiyya fī l-*Muʕğam al-ʕArabī al-ˀAsāsī [Polisemia en el léxico árabe contemporáneo. Un estudio aplicado al diccionario *al-Muʕğam al-ʕArabī al-ˀAsāsī*] .... 147 – 181

OULD MOHAMED BABA, Ahmed Salem: *Vocabulario médico y fitoterapéutico Ḥassānī* .... 183 – 223

ṢAĠĪR, as-Saʕdiyya: *al-Ḥumūla ad-dalāliyya fī l-fiʕl* [La carga semántica del verbo] .... 225 – 238

SHAFIK, Ahmed: *De la ascesis al sufismo en* Miftāḥ al-saʕāda *de Ibn al-ʕArīf* (*m. 536/1141*) .... 239 – 283

Notas y comentarios:

MOSCOSO GARCÍA,Francisco. *Los poetas populares Ahmed Lemsyeh y Mourad Kadiri en Casa Árabe* .... 285 – 292

Reseñas:

SERRANO NIZA, Lola, GONZÁLEZ MARRERO, Mª del Cristo, ROMERO MORALES, Yasmina. *Granada, un reino de seda: Su legado en una nueva ruta de escenarios atlánticos*. (María José Tacoronte Domínguez) .... 293 – 297

MAZZOLI-GUINTARD, Christine. *Madrid. Petite ville de l'Islam médiéval* (*IXe-XXIe siècles*). (Mohamed Meouak) ..... 298 – 300

CENDRA, Montserrat. *Contes de l'altra riba. Manual del rodallaire intercultural*. (Francisco Moscoso García) .... 300 – 302

AGUILAR, Victoria & Luis Miguel PÉREZ CAÑADA & Paula SANTILLÁN GRIMM (eds.) *Enseñanza y aprendizaje de la lengua árabe*. *Arabele 2009*. (Francisco Moscoso García) ...... 302 – 306

RUOCCO, Monica, *Storia del teatro arabo. Dalla nahḍah a oggi*. (Gonzalo Fernández Parrilla) .... 306 – 308

INDEX

Articles:

BARA, Abdelghani: *Mabdaʾ al-qaṣdiyya wa-ṭ-ṭābiʿ at-tadāwulī li-ḫiṭāb aš-Šāṭibī l-uṣūlī. Naḥw taʾwīl kullī* [The principle of the intentionality and the deliberative nature of the speech on aš-Šāṭibī's islamic jurisprudence. About a global interpretation] . 9 – 46

BELLAKHDAR, Jamal: Second contribution to the study of ʿUmdat aṭ-ṭabīb *d'Abulḫayr al-Išbīlī* : comments on some items and elucidation proposals .... 47 – 63

CABO GONZÁLEZ, Ana María: An experience in the classroom: Edition and translation of Kitāb al-ŷāmiʿ *de Ibn al-Bayṭār*. *Ẓāʾ* chapter and *ʿAyn* chapter (first part) .... 65 – 96

DAOUADI, Belkacem: Confluence of cultures: some samples from *Kanz al-asrār* by *Ṣanhājī* .... 97 – 118

ḤAĞARĪ, Ibrāhīm : *« Ḥayy Ibn Yaqẓān » Šiʿriyyat al-faḍāʾ* [*Ḥayy ibn Yaqẓān*. The poetry of space] .... 119 – 136

HERRERO MUÑOZ-COBO, Bárbara: The study of Moroccan proverbs as a reflex of cultural polarity .... 137 – 146

MADKŪR, ʿAmr Muḥammad Farağ: *Taʿaddud al-maʿnà fī l-muʿğam al-ʿarabī al-muʿāṣir. Dirāsa taṭbīqiyya fi l-*Muʿğam al-ʿArabī al-ʾAsāsī [Polysemy in the Modern Arabic Lexicon. An applied study on the *al-Muʿjam al-ʿArabī al-ʾAsāsī*] .... 147 – 181

OULD MOHAMED BABA, Ahmed Salem: Medical and fitotherapuetic vocabulary in *Ḥassāniyya* .... 183 – 223

ṢAĠĪR, as-Saʿdiyya: *al-Ḥumūla ad-dalāliyya fī l-fiʿl* [The semantic content of the verb] .... 225 – 238

SHAFIK, Ahmed: From Ascesis to Sufism in *Miftāḥ al-saʿāda* by Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141) .... 239 – 283

Notes and comments:

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. *The popular poets Ahmed Lemsyeh and Mourad Kadiri at Casa Árabe* .... 285 – 292

Reviews:

SERRANO NIZA, Lola, GONZÁLEZ MARRERO, Mª del Cristo, ROMERO MORALES, Yasmina. *Granada, un reino de seda: Su legado en una nueva ruta de escenarios atlánticos*. (María José Tacoronte Domínguez) .... 293 – 297

MAZZOLI-GUINTARD, Christine. *Madrid. Petite ville de l'Islam médiéval* (*IX^{e}-XXI^{e} siècles*). (Mohamed Meouak) ..... 298 – 300

CENDRA, Montserrat. *Contes de l'altra riba. Manual del rodallaire intercultural*. (Francisco Moscoso García) .... 300 – 302

AGUILAR, Victoria & Luis Miguel PÉREZ CAÑADA & Paula SANTILLÁN GRIMM (eds.) *Enseñanza y aprendizaje de la lengua árabe*. *Arabele 2009*. (Francisco Moscoso García) ... 302 – 306

RUOCCO, Monica, *Storia del teatro arabo. Dalla nahḍah a oggi*. (Gonzalo Fernández Parrilla) .... 306 – 308

الفهرس

مقالات

عبد الغني بارة: مبدأ القصدية والطابع التداولي لخطاب الشاطبي الأصولي نحو تأويل كلّي ..... 9 – 46

جمال بلخضر: المساهمة الثانية في دراسة "عمدة الطبيب" لأبي الخير الإشبيلي: تعليقات على بعض المفردات ومقترحات توضيحية .... 47 – 63

أنا ماريا كابو غونثاليث: تجربة في قاعة الدرس: تحقيق وترجمة "كتاب الجامع" لابن البيطار. باب الظاء وباب العين (القسم الأول) .... 65 – 96

بلقاسم دوادي: عند ملتقى الثقافات: بعض الأمثلة المأخوذة من كتاب "كنز الأسرار" للصنهاجي .... 97 – 118

إبراهيم الحجري: "حي بن يقظان". شعرية الفضاء .... 119 – 136

باربارا إريرو مونيوث كوبو: دراسة الأمثال الشعبية المغربية انعكاسا للقطبية الثقافية .... 137 – 146

عمرو مدكور: تعدد المعنى في المعجم العربي المعاصر. دراسة تطبيقية في المعجم العربي الأساسي .... 147 – 181

أحمد سالم ولد مجمد بابا: معجم المصطلحات الطبية والنباتات العلاجية في الحسانية .. 183 – 223

السعدية صغير: الحمولة الدلالية في الفعل .... 225 – 238

أحمد شفيق: من الزهد إلى التصوف في "مفتاح السعادة" لابن العريف .... 239 – 283

تقارير ومذكرات

فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: الشاعران الشعبيان أحمد لمسية ومراد القادري في "البيت العربي" .... 285 – 292

مقالات نقدية

لولا سيرانو نيثا، ماريا ديل كريستو غونثاليث ماريرو وياسمينا روميرو موراليس. غرناطة مملكة الحرير. تراثها في مسلك جديد عبر المشاهد الأطلسية (ماريا خوسي تاكورونتي دومينغيث) .... 293 – 297

كريستين مازولي – غينتارد. مدريد. مدينة صغيرة في إسلام العصور الوسطى (من القرن التاسع إلى القرن الواحد والعشرين) (محمد مواق) .... 298 – 300

مونتسيرات سيندرا. قصص الضفة الأخرى. كتاب مبادئ الحكواتي التقليدي (فرانثيسكو موسكوسو غارثيا) .... 300 – 302

فيكتوريا أغيلار ولويس ميغيل بيريث كانيادا وباولا سانتيلان غريم (ناشرون). تعليم وتعلم اللغة العربية. عربيلي 2009 (فرانثيسكو موسكوسو غارثيا) .... 302 – 306

مونيكا رووكو. تاريخ المسرح العربي. من النهضة إلى اليوم (غونثالو فيرنانديث باريلا) .... 306 – 308

مبدأ القصدية والطابع التداولي لخطاب الشاطبي الأصولي
نحو تأويل كلّي

د. عبد الغني **بارة**
(جامعة فرحات عبّاس. سطيف/ الجزائر)

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 9-46

Resumen: El principal objeto de este estudio es identificar, por procedimientos interpretativos, los más destacados principios de interpretación del discurso del Imán aš-Šāṭibī (m. 790 H.), uno de los más importantes autores de jurisprudencia islámica (*uṣūl al-fiqh*), centrado en la interpretación del Corán, haciendo hincapié en la necesidad de establecer criterios hermenéuticos sólidos.

La importancia del enfoque de aš-Šāṭibī en el establecimiento de una comunidad fundamentalista en la tradición araboislámica ha sido reconocida por los investigadores. En ese sentido, lo que distingue a aš-Šāṭibī de sus predecesores es su intento de construir un marco conceptual para mejorar el entendimiento del Corán con su proyecto "Altos objetivos y miras en derecho islámico" como paradigma universal o sistema cognitivo buscado por la religión para satisfacer al público y mantener alejada de la cultura árabe e islámica cualquier creencia falsa o malvada que pudiera destruir la unidad de la *umma* o del estado y dar al traste con el principio de adoración a Dios, que es el objetivo último de esta religión, y que da sentido pleno a la existencia del hombre en este mundo.

Palabras clave: Jurisprudencia islámica. Interpretación del Corán. Pragmática. Paradigma universal.

Abstract: The main purpose of this study is to identify, by means of interpretative procedures the outstanding interpretation principles in Imam Shatibi's (died 790H) discourse as the most prominent scholar of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) who focused on the higher objectives and intents in the Quran by stressing the need to set criteria for hermeneutics.

The importance of the Shatibi's approach in the setting up of a fundamentalist community in the Islamic Arab tradition on the basis of intent is well acknowledged by scholars. In this regard, what makes al-Shatibi stand apart from his predecessors is his attempt to build up a conceptual framework that would enhance the understanding of the Quran within his project "Higher Objectives and Intents

of Islamic Law” as a universal paradigm or cognitive system sought by religion in order to fulfill people’s satisfaction and keep aloof any false or evil beliefs that may find their way to the Islamic and Arab culture. These may also harm the nation’s unity and affect “the principle of sole worship of Allah“, as it is the ultimate objective of this religion. Hence, mankind existence in this world will be achieved.

Key words: Islamic jurisprudence. Coran interpretation.Pragmatics. Universal paradigm.

ملخص البحث: إنّ ما تتغيّا هذه القراءة بلوغه، بوساطة الإجرائية التأويلية، هو الوقوف على أهم مبادئ الفهم في خطاب الإمام الشاطبي (ت790 هـ)، بوصفه أبرز علماء الأصول اهتمامًا بمقاصد القرآن الكريم، وذلك من خلال إلحاحه على وضع مقاييس وضوابط لتأويله. هذا، ولا يخفى على أهل النظر في مجال الدراسات الأصولية ما لقيمة المقاربة الشاطبية في تشييد صرح المنظومة الأصولية في التراث العربي الإسلامي على أساس مقاصدي . ولعلّ ما يتفرّد به الشاطبي في هذا الإطار هو محاولة بناء جهاز مفهومي يستقيم به حال فهم القرآن الكريم، وذلك ضمن مشروعه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، بما هو نموذج كلّي أو نسق معرفي تجري إليه أمور الدين وغاياته، تحقيقًا لمصالح العباد، ودرءًا لما قد يتسلّل إلى الثقافة العربية الإسلامية من معتقدات فاسدة ضالة، تذهب بوحدة الأمّة ووحدة الدولة وتعطيل "مبدأ العبودية للّه"، بما هو الغاية التي يستوي بها أمر هذا الدين، ويتحقق وجود الكائن البشري في هذا العالم.

كلمات مفاتيح : أصول الفقه، قصدية، الفهم، التأويل، التداولية، نموذج كلّي .

مداخل إجرائية :

لا يكاد المتأمّل في قضايا التفسير داخل الثقافة العربية الإسلامية القديمة يظفر بما يرتضيه إجابةً شافيةً تصل به إلى برَد اليقين فيما يخصّ المنهج الذي يتوسّل به المؤوّل في قراءة القرآن الكريم وتأويله ؛ فقد ظلّ الخطاب التّفسيري بعيدًا عن الضبط المنهجي المحدّد الذي يُضفي على الممارسة التأويلية إطارًا مفهوميًا به تستوي منهجًا تأويليًا له أسسه وآلياته الإجرائية . فقد قيل:«إنّ التّفسير علم من العلوم التي"لا نضجت ولا احترقت"تعبيرًا عن قلّة وضوح الغاية من التأليف وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجية والعدّة المعرفية»[1] . فالتفسير، فيما يذهب إليه الزركشي،«هو علم يُفهم به كتاب اللّه المنزّل على محمد صلّى اللّه عليه وسلّم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللّغة والنحو والتصريف

(1) احميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سورية، 2000، ص 15 .

وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[2]. وهو يقابل ما يُعرف في التأويلية *Herméneutique* المعاصرة بـ"الفهم". ليكون التّفسير، والأمر كذلك، تلك العملية التي توفّر الشروط الضرورية والأوّلية للتواصل مع النصّ القرآني، وتطبيقه . لكنّ الذي لا ريبَ فيه، هو أنّ الخطاب التّفسيري، وإنْ لم يصرّح بأدواته التأويلية، فإنّه كان يُضمر، وهو يستنطق دلالات الخطاب القرآني . وعى ذلك أم غاب عنه . تفكيرًا منهجيًا، أسهمت في تشكيله الأنساق الثقافية والأجهزة المفهومية للحضارة العربية الإسلامية، والتي يمكن عدّها الخلفية اللاّمرئية التي ينشأ المنهج في كنفها،«فالمؤكّد أنّه ما كان للمدوّنة التّفسيرية أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجية محدّدة لا يقع التصريح بها، لكنّها تظلّ قائمة بشكلٍ واعٍ في أذهان المفسّرين القدامى»[3]. بمعنى أنّ التفسير، في كلّ الأحوال، وهو يبحث عن مدلولات القرآن كانٍ يتكئ على نظام فكري ونسق ثقافي، إنّما«تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرموز لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي . إنّها المفاتيح الأساسية المعتمَدة بين الباثّ والمتلقّي في بناء التّفسير واستيعابه»[4] .

هكذا، تصبح هذه الأنساق سلطةً معرفية قارّةً، تؤطّر الخطاب التّفسيري، وتسير به نحو النصّ، وتتحوّل من مجرّد مُعطى تأويلي إلى منظومة قرائية قسرية، لا مناصّ لأيّ مفسّر من استيعاب آليات اشتغالها، والرجوع إلى مظانّها المؤسِّسة والمنتِجة لهذا الخطاب، الذي أضحى بفعل هذه العملية نصًا ثانيًا مركزيًا، أزاح بحضوره النصّ الأوّل، أي"الخطاب القرآني"، بل إنّ له من القداسة ما يجعل التأويل الصحيح للقرآن لا يتمّ إلاّ بوصاياته،«ومن ثمَّ يتمكّن المنهج من إحاطة النصّ القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصّل إلى إدراك دلالات النصّ إلاّ باستيعاب تلك المفاهيم، أي بتمثّل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبدع لفهم النصّ سلطة تقديسية تجعله بمثابة نصٍّ ثانٍ»[5] .

إنّ أهل النظر من المفسرين وعلماء الأصول وأئمة علم الكلام اعتمدوا التفسير بالمأثور إجراءً تأويليًا لا محيد عنه، ولو أنّ البعض منهم كان يُعمِل العقلَ، كما هو الشأن بالنسبة للفلاسفة أو أهل البرهان،«واقتضاء صحّة التّفسير، وعلميته للمأثور أمر تقتضيه أيضًا ظروف تنزيله منجمًا على مدى ثلاثة وعشرين عامًا

(2) محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1972،ج 1، ص 29.

(3) احميدة النيفر، المصدر السابق، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 16.

(5) المصدر نفسه، ص 17.

تقريبًا، إذ احتفّت ببعض آياته ظروف ومناسبات، يُطلق عليها"أسباب النزول"ممّا لم يُتح لغير من عاصر التنزيل مشاهدتهما، والوقوف على وقائعها، كما يطلق عليها بعض من تخصّص في علم أسباب النزول "القصّة التشريعية". وهي عنصر بالغ الأهميّة من ثقافة المفسّر [. . .] ولا سيّما إذا كان النصّ القرآني ذا وجوه من المعاني أو يحتمل دلالات، فكان سبب النزول إذن قرينة على تعيين مراد الشارع منها أو ترجيحه على الأقل»[6]. فاعتماد المأثور، إذًا، أصلاً عتيدًا من أصول منهج التفسير هو ما تقتضيه تفاصيل التّفسير وكماله، بالنسبة إلى هذا القسم من آي القرآن بخاصّة، بحكم الأوضاع البيانية للنظم القرآني نفسه، أو بالأحرى تتوقّف عليه علمية التفسير من مصدرها المختصّ بالبيان على الوجه المراد منه. وإلى الرأي نفسِه يذهب الإمام الشاطبي (ت 790 هـ)، معلّلاً حاجة المفسّر الماسّة إلى المأثور، فمنهج القرآن الكريم في بيانه للأحكام .كما هو معلوم . قد جاء على نحو كلّي غالبًا، ومفهوم الكلّية هو الإجمال دون التّفصيل، من بين الكيفيات، والأسباب والأركان، والشروط، والموانع، وما إلى ذلك، لأنّ هذا ما تكفّلت به السنّة، والسنّة إنّما وصلت إلينا عن طريق النقل والأثر، إذ المجْمَل من حيث هو مُجمَل، لا يقع به تكليف[7]، فكان القرآن الكريم في حاجة ماسّة لبيانه بالمأثور[8]، بل إنّ الإمام الشاطبي يلحّ غير مرّة على ارتباط التأويل بالسياق التداولي الذي نشأ فيه القرآن، أي بما كان «عليه أكثر السلف المتقدّمين»، لأنّهم كانوا«أعلم العلماء بمقاصده وبواطنه»[9] .

بيدَ أنّ هذا لا يعني أنْ يبقى التأويل حبيسَ المأثور من القول دون أن يجتهد المفسِّر رأيه، أو يعمل عقله ؛ فالقرآن الكريم، كما هو معلوم، نزل بلسان العرب، أي بلغتهم، ولعلّ هذا ما جعلَ العلماء يضعون اللّغة العربية على رأس قائمة العلوم التي يتوجّب على المفسّر/ المؤوّل التسلّح بها لقراءة القرآن[10]. وقد يقول قائل، إنّ الرأي الاجتهادي المأثور عن الصحابة مُختَلَفٌ الأمرُ فيه، على اعتبار أنّ الاجتهاد موطن الاحتمالات،

---

(6) فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 1988، م 1، ص ص167، 168.

(7) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1997، ج3 ، ص 330، 331.

(8) المصدر نفسه، ج 4، ص 3.

(9) المصدر نفسه، ج 3، ص 371.

(10) يُنظر: محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 13. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1988،ج 4، ص 182.

فهل يعفي هذا المفسّر من الاجتهاد والبحث عن الدليل لما يعتقده أو يذهب إليه . يرى أئمة علوم القرآن أنّ المنطق اللّغوي[11] كافٍ في الدلالة إذا ما أعوز المأثور من السنّة، وهو الرأي عينُه عند الإمام الشاطبي، إذ يقول :«لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة ؛ لأنّه إذا كان كلّيًا وفيه أمور كلّية كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها، فلا محيصَ عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك يُنظر في تفسير السّلف الصالح إنْ أعوزته السنّة، فإنّهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلاّ فمُطلق الفهم العربي لمن حصَّله يكفي فيما أعوز من ذلك»[12]. ولو تمعّن الباحث فيما يكمن وراء هذا الشرط، لوجدَ أنّ نظرة علمائنا للّغة تتجاوز كونها مجرّد علامات، يتمّ التواصل بها داخل نظام الثقافة الواحدة، بقدر ما هي الحقيقة العاكسة لكينونة المتكلّم بها، فالإنسان لولاها لما سمّي فصيحًا[13]، فباللّغة يحافظ الإنسان على بقائه متكلمًا، فهو، على الدوام، بحاجة ماسّة إلى لغته كي ينتقل من وجوده إنسانًا إلى وجوده متكلّمًا، فحياته رهن بما يقول، فكأنّه نطفة لغوية مخلّقة وغير مخلّقة، لا يستوي خلقًا وكمالاً إلاّ في رحم اللّغة التي يبدع فيها .

من على شرفة هذا التصوّر نظر العلماء إلى اللّغة، فهي خبرة تجعل المتكلّم بها يشارك في تحقيق كينونته، يقول الإمام الطبري (ت 310 هـ) في هذا الإطار:«إنّ من عظيم نعم اللّه على عباده، وجسيم منّته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدلّون، فذلّل به منهم الألسن، وسهل به عليهم المستصعب، فبه إيّاه يوحّدون، وإيّاه به يسبّحون ويقدّسون، وإلى حاجتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»[14] . ومن ثمَّ يحدث فعل التحوّل، حيث تتغيّر نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيتخلّى عن المعهود المكرور لحساب الجديد المبتكر، الذي تبدعه اللّغة وتسمّيه، إذ الأشياء وهي تدخل عالم اللّغة تفقد شيئيتها، لتصبح كائنات لغوية، حياتها رهن وظيفتها داخل هذا العالم/ نظام اللّغة. فهي، إذًا، أساس التفكير الذي به قوام الوجود الإنساني، وبها تتشكّل بنى الثقافة وتتوجّه، ومادامت بهذا السلطان أو الفاشية فإنّ علماءنا يعنون باللّغة، ضمنيًا،«مخزون الخبرة الثقافية للجماعة في كلّ تجلياته وكلّ أنظمته السيميوطيقية، من لغة طبيعية وغيرها من الأنظمة السيميوطيقية

---

(11) المصدر نفسه، ج 2، ص 160، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 182.

(12) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 333.

(13) الجاحظ، الحيوان، ج 1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1992، ص ص 31، 32.

(14) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمّد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971، ج 1، ص 8.

الأخرى، سواء كانت هذه الأنظمة تستخدم اللّغة وسيطًا لها أو لا تستخدمها . ومن أهم هذه الأنظمة ما أطلقوا عليه"كلام العرب"وهو الاستخدام الشفاهي للغة الطبيعية»، ليكون بذلك، الإطار المرجعي الإشاري الذي عاد إليه العلماء هو«البناء السيميوطيقي للثقافة كلّه بتدرّجه الهرمي، وتأتي في القمّة من ذلك اللّغة الطبيعية التي ينطق بها أعضاء الجماعة جميعهم»[15] .

هذا البناء داخل أنظمة الثقافة، سيميائيًا، يستدعي، حسب نصر حامد، السياق الاجتماعي، «بما هو مؤسّس عليه، وإنْ كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلّة نسبيًا عنه. ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللّغوية كلّ ما يمثّل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللّغوي . وبعبارة أخرى إذا كانت اللّغة تمثّل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءًا من المستوى الصوتي وانتهاءً بالمستوى الدلالي فإنّ هذه القوانين تستمدّ قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع»[16]. هذه المعرفة، التي يحسبها علماء التفسير أسًا لا ندحةَ عنه لمن يروم تأويل آي القرآن، تجعل المفسّر لا يقف عند ظاهر النصّ، مثلما هو حال أصحاب المذهب الظاهري، داعين إلى محاربة القائلين بالتأويل، منكرين بذلك القياس[17]، فاعلم، والقول للشاطبي،«أنّ اللّه تعالى إذا نفى الفقه عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد اللّه من خطابه، وهو باطنه»[18] . وكذا غلاة الباطنية، الذين يرون بأنّ كلّ آية من القرآن لها أكثر من ستين ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر[19]. وقد حاول الإمام الشاطبي، في ردّه على غلاة الظاهرية والباطنية، وضع أسس يستوي بها حال التّفسير، أهمها، معرفة تقاليد التّعبير عند أهل اللّغة الطبيعية، ومنها العربية، التي تأبى الوقوف على الظاهر في تبليغ مرادها، كالتشبيه والكناية والاستعارة والمجاز والتعريض والمجاز المرسل، فإذا ما أخذت بالظاهر فقد تقع في غير ما تعنيه، يقول الشاطبي :«كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلاّ صار ضحكة وهزْءة، ألا ترى إلى قولهم : فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما

---

(15) سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة، تطبيقًا على نصوص القرآن، مجلّة ألف، عدد خاصّ ب"الهرمنيوطيقا والتأويل"، الدار البيضاء، ط 2، 1993، ص 37.

(16) نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 4، 2000، ص ص 97، 98.

(17) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 335.

(18) المصدر نفسه، ج 3، 349.

(19) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 197.

لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللّفظ بمجرّده لم يكن له معنى معقول، فما ظنّك بكلام اللّه وكلام رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم»[20] .

هذا، والشاطبي لا ينفي، كما قد يتوهم، عن الكلام ظاهره، وإنّما يقرّ بوجوده حسب ما تقوم عليه العربية من قواعد، وحتّى تتمّ صحّة المعنى الظاهر، ولو أنّ الباطن هو المراد المقصود من الخطاب، يشترط فيه شرطين :«أحدهما: أن يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. والثاني : أن يكون له شاهد نصًا أو ظاهرًا في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض»[21]. ومفاد هذا أنّ الباطن ضرورة تأويلية لا مفرَّ منها للوقوف على معاني القرآن المضمرة، غيرَ أنّه تأصيلاً لهذا الاعتقاد، بمنأى عن غلاة الباطنية، يفرّق الشاطبي بين نوعين من الباطن ؛"باطن صحيح"و"باطن فاسد"، فأمّا الصحيح، فهو ما تواتر عليه علماء السّلف كالذي يوجد في بعض كتب التّفسير بالمأثور، فهذا الباطن، والقول للشاطبي، صحيح صادر عن سلف راسخ في العلم ومعتبر للمعنَيَين الظاهر والباطن من غير تفضيل لأحدهما ومن غير تفرقة بين الاعتبار القرآني والوجودي[22] . وأمّا الفاسد فهو تلك التأويلات الباطنية والرافضية والتشبيهية وكلّ الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة[23] . وهو الرأي الذي أبداه جولدتسهر حول تفسير بعض الشيعة، الذي لا يكاد يخرج عن إطار معتقدهم السياسي والديني[24]، الأمر الذي يجعل دلالة الكلمة مرتبطة بمرجعية من خارج النصّ، ونقصد بذلك عدم مراعاة دلالة الكلمة سياقيًا ومعجميًا كما هو معروف في التصوّر التداولي .

إذًا، فهناك معنيان، حسب الشاطبي، ظاهر بيّنٌ ومحكمٌ جاء وَفق ما كان معلومًا عند الصحابة ومن بعدهم من مجال التداول للّغة العربية، وتأويلي مجازي نابع من أصول وتقاليد اللّغة العربية . لذا فالأخذ بالمعنيين معًا في تفسير القرآن وتأويله يعبّر عن مطلقية هذا الخطاب ولا محدوديته، كونه فضاءً يتّسع للخطابات كلّها، فهناك من الآيات، مثلاً، ما لا يقبل إلاّ التّفسير، وهناك من لا يستقيم إلاّ بالتأويل، يقول الشاطبي :«من فهم باطن ما خوطب به لم يحتلْ على أحكام اللّه حتّى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف على مجرّد

---

(20) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 140.

(21) المصدر نفسه، ج 3، ص 357.

(22) المصدر نفسه، ج 3، ص 368.

(23) المصدر نفسه، ج 3، ص 353، ج 4، ص 546.

(24) جولدتسهر، مذاهب التّفسير الإسلامي، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983، ص ص 286، 336.

الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة»[25]، فقد يبني مفسّر القرآن على قاعدة التنزيه تفسيراته ولكنّه يجد فيه آيات تشبيهية لا يمكن أن تقبل معانيها على حرفيتها. وهذه الحالة فإنّه يلجأ إلى خلاف الظاهر امتثالاً لقاعدة التنزيه[26]. هكذا، يصبح الباطن أساس تجلّي قضايا العقيدة، يضيف الشاطبي :«وعلى الجملة فكلّ من زاغ ومال عن الصراط فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا، وكلّ من أصاب الحقّ وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»[27] .

أوّلاً : خطاب المقاصد وفهم القرآن الكريم :

والمتأمّل في خطاب الشاطبي وغيره من علماء الأصول يجد أنّ (أن) الأساس الذي يقوم عليه النظر في تفحّص الخطاب القرآني هو مبدأ المقصدية، إذ إنّ الأصل في الكلام هو القصد، والإنسان كائن قاصد، وأنّه يريد إفهام مخاطَبه، وإذا كان هذا هو أساس قيام الاجتماع الإنساني، فإنّه يصبح من باب أولى الغاية التي يعمد القرآن الكريم إلى تحقيقها في مخاطَبيه، سواء أكانوا مذكورين داخل النصّ، إظهارًا وإضمارًا، بوصفهم الجمهور الخاصّ أو الضيق في عرف التداوليين، أو المتلقّي الفعلي كما هو معرف في جماليات التلقّي، أم كانوا خارج النصّ، أولئك الذين يعنيهم الخطاب القرآني، بوصفهم بنيةً أو إستراتيجية نصّيةً أو قارئًا افتراضيًا لم يولدْ بعدُ، ذلك الجمهور الكوني الذي يرتحل إليه النصّ في زمنه ومكانه الخاصّين . فالشريعة، وَفق هذا المنظور، وُضعت للإفهام قصدًا، ولعلّ هذا ما جعل القرآن يؤكّد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها، فلا يتحقّق فهم ولا يقوم تأويل خارج المقاصد العربية، يقول تعالى :«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عربيًا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»[28]، وقال :«بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»[29]، وقال :«لِسَانُ الذِينَ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»[30]، وقال :«وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلاَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ»[31]. فنزول القرآن، إذًا، بلسان العرب، وأنّه عربي لا عُجمةَ فيه، فبمعنى أنّه، والقول للشاطبي،«أُنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة، وأساليب معانيها، وأنّها فيما فُطرت عليه من لسانها تُخاطب بالعامّ يُراد به ظاهرُه، وبالعامِّ يُراد به

(25) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 353.

(26) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 234، 253.

(27) المصدر نفسه، ج 3، ص 354.

(28) يوسف، 02/12.

(29) الشعراء، 195/26.

(30) النحل، 103/16.

(31) فصّلت، 44/41.

العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعامِّ يُراد به الخاصّ، والظاهر يُراد به غير الظاهر. وكلُّ ذلك يُعرفُ من أوّلِ الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله ؛ وتتكلّمُ بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمّي الشيء الواحدَ بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكلّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلَّقَ بعلم كلامها»[32] .

وما دام الأمر كذلك، فإنّ القرآن الكريم، بوصفه نظامًا أسلوبيًا تشكّل داخل نظام اللّغة العربية وتجاوزها في آن، فله من الفرادة والتميّز ما يجعله لغةً مخصوصةً لا نظير لها، يخرق القاعدة ويعدل عنها، مؤسّسًا نظامه الخاصّ الذي به يتجدّد فهمًا وتأويلاً، ويتعدّد نصوصًا يتفاعل بها مع مخاطَبيه، ولعلّ هذا ما يجعل عملية ترجمته أمرًا مستحيلاً، وإذا ثبت هذا،«فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجِم كلامًا من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجَم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلاّ مع فرض استواء اللسانَين في اعتباره عينًا، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدّم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذلك في اللّسان المنقول إليه مع لسان العرب، أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات هذا بوجه بيّن عسيرٌ جدًا»[33]. وقد ذكر ابن قتيبة (ت 276 هـ) أنّ فضل القرآن لا يعرفه إلاّ «من كثر نظره، واتّسع علمه ؛ وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب ؛ وما خصّ اللّه به لغتها دون جميع اللّغات، فإنّه ليس في جميع الأمم، أمّة أوتيت .: من العارضة والبيان، واتساع المجال . ما أوتيته العرب»[34] .

وهو أيضًا عدّدَ، على غرار ما ذكر الشاطبي، خصائص اللسان العربي، والتي بها يتعذّر فعل الترجمة، إذ يقول :«وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه ففيها : الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص. وبكلّ هذه المذاهب نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب اللّه تعالى بالعربية، لأنّ العجم لا تتّسع في المجاز اتساع العرب»[35]. كما نلمح هذا الرأي، أي نزول القرآن على لسان معهود العرب، عند الإمام الشافعي (ت 204 هـ)، الذي يؤكّد في رسالته أنّ (أن)

---

(32) الشاطبي، المصدر السابق، ج 2، ص 376.

(33) المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

(34) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، شرح وتعليق السيّد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، 1955، ص 12.

(35) المصدر نفسه، ص ص 20، 21.

اللّه إنّما خاطب«بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها وكان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها. وأنّ فطرته أن يخاطِب بالشيء منه: عامًّا ظاهرًا يُرادُ به العامُّ الظاهرُ، ويُستَغنى بأوّل هذا منه عن آخره . وعامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ ويدخُلُه الخاصُّ، فيُستدَلُّ على هذا ببعض ما خُوطِب به فيه. وعامًّا ظاهرًا يُراد به الخاصُّ. وظاهرًا يُعرفُ في سياقه أنّه يُراد به غير ظاهره. فكلُّ هذا موجودٌ علمُه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئُ الشيء من كلامها يُبينُ أوّلُ لفظها فيه عن آخره . وتبتدئُ الشيء يُبينُ آخرُ لفظها منه عن أوّله. وتَكلَّمُ بالشيء تُعرِّفهُ بالمعنى دون الإيضاح باللّفظ، كما تُعَرَّفُ الإشارة، ثمّ يكون عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»(36) .

هذا، والاتّساع، على ما يذهب إليه الباحثون المعاصرون في مجال الدراسات الأسلوبية يعدّ ضربًا من أضرب الانزياح(37)، ودليلاً على الطاقة الاستيعابية التي تملكها اللّغة للإفصاح عن أغراضها، وتنويع دلالات الكلام لدى مستعمليها، فتخرج من المستوى التخاطبي إلى المستوى الجمالي، حيث يتأتّى للمتكلّم استبدالُ ما يرتضيه من الألفاظ تعبيرًا عن تلك المعاني النّفسية الكامنة الممكنة والمحتمَلة. وقد عدّه، أي الاتّساع، صاحب المنزع، السجلماسي، المجال الذي يتّسع فيه كلام المتكلّم؛ فتكثر معانيه ولا تقف عند حدّ، فيتعدّد تأويلاً، إذ يقول : «والاتّساع هو اسم مثالٍ أولٍ منقول إلى هذه الصناعة، ومقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللّفظ (الواحد) بحيث يذهب وهم (كلّ)سامع (سامع) إلى احتمالٍ احتمالٍ من تلك الاحتمالات، ومعنًى معنًى من تلك المعاني [. . .] واسم الاتساع هو اسم لمحمول يشابهُ به شيء شيئًا في جوهره المشترك لهما، فلذلك هو جنس (عالٍ) تحته نوعان : أحدهما: الاتّساع الأَكْثَرِيُّ، والثاني : الاتّساع الأَقَلِّيُّ، وذلك أنّه إمّا أن يتّفق اللّفظ البتّةَ ويُختَلَفَ في تأويله وهذا الاتّساع الأكثري، وإمّا أنْ يتّفق اللّفظ من جهة ويختلفَ من جهة فترى اللّفظ على صورة ويُحتملُ أن يكون على غيرها وهذا هو الاتّساع الأقلّيُّ»(38) . إذًا نخلص إلى القول مع الشاطبي إن (إن) « الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود

---

(36) الشافعي، الرسالة، تحقيق الشيخ خالد السّبع العلمي والشيخ زهير شفيق الكبّي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، ص 67.

(37) يُنظر: عبد السّلام المسدّي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس/ ليبيا، ط 2، 1982، ص ص 164، 165.

(38) أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1980، ص ص 429، 430.

الأعظم، بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا أصل معروف عند أهل العربية»[39]. فاللاّزم، على ما ذهب الشاطبي،«الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنّه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداءً . وكثيرًا ما يغفل هذا النظر بالنّسبة للكتاب والسنّة، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتَستَبهِم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق»[40] .

فالعلم بالمقاصد يغدو ضرورةً أساسيةً في تحقيق الخطاب أغراضه، وإيصال المتكلّم مراده إلى سامعه، بل إنّ المتلقّي للخطاب، بما هو العنصر المقصود بخطاب المتكلّم، لا يقدر على ممارسة فعل التأويل ما لم يكن عارفًا بمقاصد المتكلّم، فقد«أجمع العقلاء على أنّ العلم بمقاصد النّاس في محاوراتهم علمٌ ضرورة، ومن ذهب مذهبًا يقتضي ألاّ يكون/"الخبر"معنى في نفس المتكلّم، ولكن يكون وصفًا للفظ من أجل دلالته على وجود المعنى من الشيء أو فيه، أو انتفاء وجوده عنه [. . .] الدلالة على الشيء هي لا محالةَ إعلامُك السّامع إيّاه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه. وإذا كان كذلك، وكان يُعلَم ببدائهِ المعقول أنّ النّاس إنّما يكلِّمُ بعضهم بعضًا ليعرف السّامع غرض المتكلّم ومقصوده، فينبغي أنْ يُنظر إلى مقصود المخْبِر من خبرة ما هو؟ أهو أنْ يُعلِم السامع المخبَرَ به والمخبرَ عنه، أم أن يُعلمَه إثبات المعنى المخبَرِ به للمخبَر عنه؟»[41] .

فشرط القصد، إذًا، يعدُّ من مقومات الدلالة عند علماء العربية، إذ العبرة، والقول لابن القيم (ت 751 هـ)، بإرادة المتكلّم لا بلفظه[42]. الأمر الذي يجعل دلالات الألفاظ غير مقصورة على ذاتها، بل هي تابعة لقصد المتكلّم وإرادته، فوضع اللّفظ، حسب الآمدي (ت 631 هـ)،« تابع لغرض الواضع، والواضع كما أنّه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصّلاً، فقد يقصد تعريفه مجملاً غير مفصّل»[43]. وقد بيّن التهانوي في كشّاف اصطلاحاته الفرق بين رؤية المناطقة وأهل البيان في إدراك المعنى فقال:«وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يُفهم من غير قصد من المتكلّم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فإنّ الدلالة

---

(39) الشاطبي، المصدر السابق، ج 2، ص 396.

(40) المصدر نفسه، ج 2، ص 397.

(41) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 530.

(42) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، ط 1، 1955، ج 1، ص 21.

(43) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986، ج 1، ص 42.

عندهم هي المقصودة لا فهم المعنى مطلقًا بخلاف المنطقيين، فإنّها عندهم فهم المعنى مطلقًا سواء أراده المتكلّم أو لا»[44]. هذا ما جعل أبا هلال بدوره، يفرّق بين الحقيقة والمعنى ؛ إذ المعنى ليس هو حقيقة الشيء تستعاد، بل هو قصد القراءة/ التأويل، يقول أبو هلال:« المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللّغة ما تعلّق به القصد . والحقيقة ما وضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا، يُقال : عنيته أعنيه معنى [. . .] ولهذا قال أبو علي رحمة اللّه عليه: إنّ المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنّه مصدر. قال: ولا يوصف اللّه تعالى بأنّه معنى لأنّ المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول، والمقصود هو المعنى. واللّه تعالى هو المعنى وليس بمعنى»[45]. فالمعنى، إذًا، عند أهل البيان لا يُطلق إلاّ إذا كان مقصودًا، وما اللّفظ حينئذٍ إلاّ خادم لهذا المعنى المقصود، يقول عبد القاهر:«وجملة الأمر أنّه لا يكون ترتيب في شيء حتّى يكون هناك قصدٌ إلى صورة وصفةٍ إنْ لم يُقدَّم فيه ما قُدِّم، ولم يُؤخَّر ما أُخِّرَ، وبُدِئَ بالذي ثُنِّيَ به، أو ثُنِّيَ بالذي ثُلِّثَ به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصّفة : أفي الألفاظ يحصل له ذلك، أم في معاني الألفاظ ؟ وليس في الإمكان أن يشكّ عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ، وإنّما الذي يُتَصَوَّرُ أن يكون مقصودًا في الألفاظ هو"الوزن"، وليس هو من كلامنا في شيء، لأنّا نحن فيما لا يكون الكلام كلامًا إلاّ به»[46] .

إنّ الطابع القصدي الذي تتميّز بها الدلالة في الحضارة العربية الإسلامية جعل أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتمّ خارج تحقُّق الفهم والإفهام، وإلاّ أضحت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقتصرة على فئة من النّاس دون سواها، ولعلّ هذا ما جعل الشريعة المباركة، كما يقول الشاطبي، أمّية ؛ لأنّ أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح، ومنها:«أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية ممّا يسع الأمّي تعقّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها . أمّا الاعتقادية : بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدًا، فإنّها لو كانت ممّا لا يدركه إلاّ الخواصّ لم تكن الشريعة عامّة، ولم تكن أمّية، وقد ثبت كونها كذلك ؛ فلا بدّ أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها

---

(44) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، مراجعة أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966، مادة (دلالة).

(45) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003، ص 45.

(46) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004 ، ص 364.

سهلة المأخذ»[47]. ولو لم تكن كذلك، يضيف الشاطبي، «لزم بالنّسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يُطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول، ولذلك تجد الشريعة لم تُعرِّف من الأمور الإلهية إلاّ بما يسع فهمه، وأرْجت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامّة، وهو قوله تعالى : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى : الآية 11] وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول»[48].

فكأنّ القرآن، بما هو خطاب تداولي بامتياز، لم يترك فئة من المخاطَبين إلاّ وشملها، وهذا تحقيقًا لمقاصد الشريعة في أنّها موّجهة إلى النّاس كافّةً، خاصّتهم وعامّتهم، إلاّ ما هو خاصّ بعلم اللّه سبحانه وتعالى واضع الشريعة، وهو ما يدخل في العلم اللدنيّ الذي يسمّيه العلماء المتشابه، يقول الشاطبي :«فإنّ الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامّة، وما يعرفه العلماء خاصّة، وما لا يعلمه إلاّ اللّه تعالى . وذلك المتشابهات . فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصّة؟ فالجواب أن يقال : أمّا المتشابهات فإنّها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنّها إمّا راجعة إلى أمور إلهية لم يفتح الشارع لفهمها بابًا غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإمّا راجعة إلى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها، وهذا خاصٌّ مبنيٌّ على عامٍّ هو ما نحن فيه»[49]. وهذه الأمور مجتمعةً يُجاب عنها، يضيف الشاطبي، بأوجه : «أحدها: أنّها أمور إضافية لم يتعبّد بها أوّل الأمر[. . .] والثاني : أنّ اللّه تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض [. . .] والثالث : أنّ ما فيه التفاوت تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضَع لها حدٌّ يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلّف، فصار كلّ أحد فيها مطلوبًا بإدراكه، فمن مدركٍ فيها أمرًا قريبًا فهو المطلوب منه، ومِن مدركٍ فيها أمرًا هو فوق الأوّل فهو المطلوب منه [. . .] والاختصاصات فيها هباتٌ من اللّه لا تُخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه، فإنْ امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؛ فإنّ ذلك المزيد أصله أمر الاشتراك»[50] .

هذا، والحال أنّ إصرار الشاطبي على أنّ الشريعة المباركة أمّية لأنّ أهلها كذلك جعل جورج طرابيشي يعترض

(47) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 397.

(48) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 397، 398.

(49) المصدر نفسه، ج 2، ص 400.

(50) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 400، 401.

على هذه الفرضية التي يقوم عليها فهم القرآن، فالشاطبي، حسب توصيف طرابيشي، لم يكن بدعًا من العلماء، بل إنّه مقلّد في زيّ مجدّد، أو بالأحرى هو شافعي عصر الاندثار،«ومن هنا رفضنا توصيف ناقد العقل العربي للمشروع الشاطبيّ بأنّه"إبداعي"و"تجديدي"، وإصرارنا على توصيفه . على العكس . بأنّه"اعتصامي" مسكون ومسقوف معًا بهاجس اندثار الزمان والمكان . وإذا جاز لنا الكلام هنا عن"إحيائية" الشاطبي، فعلى شرط الإضافة أنّ هذه الإحيائية اتخذت من البداية منحى اختزاليًا . إفقاريًا، وحصرت نفسها عن وعي وعمد ببرنامج الحدّ الأدنى، لا الأقصى . وهذا المنحى الاختزالي . الإفقاري لم يبقَ محصور الفاعلية بالدوائر المحيطة وحدها، بل طال نقطة المركز . أو"أصل الأصول" على حدّ تعبير الشاطبي . في الصميم . وذلك هو سرّ تلك النظرية العجيبة التي عمّدها مؤلّف"الموافقات" باسم أمّية الشريعة المباركة»[51] .

إنّ إصدار حكم بهذا التوصيف في بداية نقد مشروع الشاطبي يجعلنا نقول إنّ (إن) طرابيشي أخذ الشاطبي بالجابري؛ فكان منه هذا الحكم المستعجَل الذي ينمّ عن سوء فهم، إذ لا مبرّر لمن يندب نفسه لتقويض خطاب نقد العقل العربي الوقوع في الجاهز من الأحكام، خصوصًا وأنّها جاءت قبل أن يفرغ من مقاربته الخطاب (الخطابَ)، وهو بدوره يقع فيما يَفترض أنّ الشاطبي وقع فيه ؛ إذ بدأ بتقويض مفهوم الأمّية، لا كما أوردته الآيات القرآنية، مثلما هو مُثبَت في كلام الشاطبي[*]، بل اقتصر على الحديث النبوي "نحن أمّة أمّية"، معتبرًا أنّه وإنْ كان حديثًا متواترًا صحيحًا، فلا ضيرَ من إعادة مساءلته، بل ولما لا تضعيفه، حيث يقول :«ولكن السؤال ما مدى نصيبه من القوّة والضعف؟ وإذا نحّينا مسألة الإسناد جانبًا وأخضعناه لمبدأ النّقد الداخلي . وهو المنهج الوحيد الذي يقبل به العلم الحديث . فكيف لنا أن نتصوّر أنّ قريشًا التي لها وبلسانها كان أوّل نزول القرآن، هي بجماعتها"أمّة أمّية" "لا تكتب ولا تحسب"، مع أنّها أمّة سدانة وتجارة، وفي الحالين لا غناء لها عن الكتابة والحساب؟ ولو كانت أمّة أمّية، فلمن كانت تعلّق المعلّقات على أسداف الكعبة، مكتوبة بماء الذهب على ما يُقال؟ ولو كانت، بجماعها، أمّة أمّية، فمن أين جاء النبيّ بكتبة الوحي

---

(51) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2002، ص ص 359، 360.

(*) يورد الشاطبي مجموع الآيات التي دار حولها مفهوم الأمّية تعضيدًا لفرضيته، وهي قوله جلّ شأنه :«هُوَ الذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِين رَسُولاً مِنْهُم» [الجمعة، 02/62]، وقوله:«فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأمِّيِّ الذي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ» [الأعراف، 158/7]، وقوله:«وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ» [العنكبوت، 48/29]، وكذا قوله صلّى اللّه عليه وسلّم في الحديث الذي يرويه مسلم في صحيحه والنّسائي:«نحن أمّة أمّية لا نحسب ولا نكتب، الشّهر هكذا وهكذا وهكذا»، وقوله أيضًا:«بُعِثْتُ إلى أُمَّةٍ أمّيةٍ» . يُنظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 380.

وكتبة المراسلات وحتّى التراجمة؟ ولو كانت، بجماعها، أمّة أمّية، فلمَ نزل القرآن، وهي أوّل المخاطبين به، باسم القرآن؟. . . »[52] . فالعجب كلّ العجب، فيما يثيره طرابيشي نفسه، فهل ما أورده إلاّ روايات تحتاج بدورها إلى دراسة وتحليل، كما أنّ القول بأنّ المقاربة من الداخل هي السبيل الوحيد للباحث لبلوغ (لبلوغ) الحقيقة يجعله يتحامل على النصوص، ويحبس أفقها في سجن الرؤية الدوغمائية التي تزعم أنّ الحقيقة واحدة، ولا يمكن إدراكها إلاّ بالمنحى العلمي الموضوعي . وقد أظهر الباحثون في مجال علوم الفكر مدى هشاشة هذه الفرضية، التي وإنْ بدت صالحة في مجال العلوم الصحيحة، فإنّها قاصرة في مجال العلوم الإنسانية[53] .

أضف إلى ذلك فإنّ الذي تغافل عنه طرابيشي هو أنّ الأمّية، وإنْ كانت صفة ملتصقة بأمّة العرب لحظة نزول القرآن، فإنّها تزول عنها بالضرورة بعد حين لِما يحمله هذا الكتاب لها من وسائل التحوّل المعرفي وطرق أبواب الحضارة، وهو، أي نزول القرآن كذلك، كما يذهب إليه معظم دارسي الإعجاز، تأييد لمعجزة نبيّه وإقرار بإعجازه، وإنْ تجاوز فهمه هذه الأمّة الأمّية فيما بعد، كما أنّ الكاتب، فيما أحسب، قد أغفل البعد الشفاهي للثقافة العربية آنئذٍ بوصفه الجهاز المفهومي الذي قامت عليه المعرفة في هذه الثقافة، وإلاّ فما قيمة أن يأتي القرآن الكريم كخطاب جديد، حاملٍ لمعرفة قديمة جديدة في آن . كما يبني نقده، أيضًا، على الرأي القائل بأنّ«الأمّي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأمّ لم يتعلّم كتابًا ولا غيره»، وأسقط المعنيين الآخرين اللّذين سلّط بأحدهما نقده على الشاطبي، مستندًا في ذلك إلى آراء المستشرقين، وهما قول الشاطبي نقلاً عن الخطابي :«قوله أمّية إنّما قيل لمن لا يكتب ولا يقرأ: أمّي لأنّه منسوب إلى أمّة العرب، وكانوا لا يكتبون ولا يقرأون . . .»[54]، يقول طرابيشي :«فالتأويل الذي يأخذ به الشاطبي، بتوكيده أنّ "الأمّي منسوب إلى الأمّ، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلّم كتابًا ولا غيرَه"، هو، على ما يتراءى لنا، تأويل إسقاطي يأخذ بالمعنى الذي كان لها في الأزمنة المتقدّمة. وقد أنكر دارسون كُثر . وفي مقدّمتهم المستشرق ماسنيون . أن تكون مشتقة أصلاً من"الأم". فعندهم أنّها مشتقّة من"الأمّة"، والنبيّ "الأمّي" هو في هذه الحال النبيّ الذي من أمّة أخرى غير أمّة الكتابيين من اليهود والنصارى . . . »[55].

---

(52) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 360.

(53) H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du seuil, 1996, p.118.

(54) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 380. (الهامش) .

(55) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 361.

هذا، والباحث لا يقف به الحال عند هذا الحدّ، بل راح يعتبر هذا الربط بين الشريعة والأمّية غاية في الغرابة، وربّما أدخلنا في إشكالات لاهوتية، حيث إنّه إذا كان لائقًا التسليم بالمقدّمة، وهي كون الأمّة أمّية، فإنّه لا يمكن التسليم بالنتيجة، وهي كون الشريعة المباركة أمّية .«فأمّية المشرَّع له لا تستلزم أمّية المشرِّع، وإلاّ نشأت إشكالات لاهوتية خطيرة يعجز المنطق المباطن لفرضية الشاطبي أن يجد حلاً لها. فكيف تنسب الأمّة نفسها إلى شريعة أمّية وتنسب هذه الشريعة عينها إلى تنزيل إلهي؟ وإذا كانت الشريعة أمّية لأنّها"موضوعة على وصف أهلها الأمّيين"، فكيف تصلح للأمم غير الأمّية؟ وكيف يكون القرآن هو القرآن ثمّ يوسم بأنّه"أمّي"؟ ولئن يكنْ القرآن سمّى نفسه قرآنًا، أفليس ذلك دعوة إلى الأمّة، التي هي مخاطَبته، كيما تتجاوز شرط أمّيتها، أواقعًا كانت أو زعمًا؟ وإذا كان القرآن كلام اللّه، والحدّ اللاّهوتي للّه أنّه كلّي العلم، فكيف يكون كلامه"أمّيًا"؟»(56) .

لا ريبَ أنّ وصف الشريعة بالأمّية قد يوهم كما يذهب إليه الكاتب، لكن ليس إلى درجة أن ترتبط بالمشرِّع، وإنّما بالأحكام والتكاليف التي تتضمّنها هذه الشريعة، تحقيقًا لمبدأ المنفعة . وهو ما يتولّى الشاطبي نفسه الردّ عليه، وهو يعرض فرضيته، إذ يرى أنّ (أن) «الشريعة التي بُعثَ بها النبيّ الأمّي صلّى اللّه عليه وسلّم إلى العرب خصوصًا وإلى من سواهم عمومًا، إمّا أنْ تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمّية، أو لا، فإنْ كان كذلك فهو مع كونها أمّية أي منسوبة إلى الأمّيين، وإنْ لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكنْ لتنزلَ من أنفسهم منزلةَ ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها. فلا بدّ أن تكون على ما يعهدون والعربُ لم تعهد إلاّ ما وصفها اللّه به من الأمّية، فالشريعة إذًا أمّية»(57).

إذا كان الأمر على ما وصف الشاطبي، فما هي الدلائل التي بها يُعرف مقصد الشارع من غير مقصوده، يجيب الشاطبي بأنّ «النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام : أحدها أن يقال : إنّ مقصد الشارع غائب عنّا حتّى يأتينا ما يعرّفنا به، وليس ذلك إلاّ بالتصريح الكلامي، مجرّدًا عن تتبّع المعاني التي يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللّغوي [. . .] وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مُطلقًا، وهو رأي"الظاهرية"الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في ظواهر النصوص [. . .] فإنّ القول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنّه ليس على إطلاقه كما قالوا»(58). وأمّا الثاني، وفيه ضربان : الأوّل :«دعوى أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها، وإنّما المقصود أمر آخر

---

(56) المصدر نفسه، ص 362.

(57) الشاطبي، المصدر السابق، ج 2، ص 380.

(58) المصدر نفسه، ج 2، ص 666.

وراءه . ويطّرد هذا في جميع الشريعة، حتّى لا يبقى في ظاهرها متمسّك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأي كلّ قاصد لإبطال الشريعة، وهم"الباطنية" فإنّهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلاّ بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم . ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ باللّه. والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء، وهو الضرب الثاني بأن يقال : إنّ مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلاّ بها على الإطلاق، فإنْ خالف النصّ المعنى النظري اطّرح وقدم المعنى النظري»[59]. أمّا الثالث :«أن يقال باعتباره الأمر جميعًا، على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنصّ، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر "العلماء الراسخين"فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشّارع»[60] .

إنّ اللافت في كلّ ما أورده الشاطبي هو انفتاح القرآن على كلّ العقول والأفهام، وأنّه لا يقف قصده عند ظاهر إذا كان المعنى المقصود يتطلّب الحفر في باطنه، لكن يبقى أنّ هذا الباطن مقصور على العلماء الراسخين في العلم، ولما كان المتشابه غير ظاهر، وهو مناط الاختلاف بين العلماء، فإنّه لا يترتّب عليه تكليف، كما هو الحال بالنسبة لفواتح السور، التي وإنْ فهمها قلّة من أهل العلم، فإنّها ممّا لا يعلمه إلاّ اللّه، وفي هذا يقول الشاطبي إنّ (إن) «فواتح السور في تفسيرها مقال بناء على أنّه ممّا يعلمه العلماء، وإنْ قلنا إنّه ممّا لا يعلمه العلماء البتّة فليس ممّا يتعلّق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس ممّا نحن فيه، وإنْ سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلاّ اللّه تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكمَ له، ولا تنخرم به الكلّية المستدلّ عليها أيضًا، لأنّه ممّا لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنّما الكلام على ما يؤدّي مفهومًا لكن على خلاف المعقول وفواتح السور خارجة عن ذلك، لأنّا نقطع أنّها لو بينت معانيها لم تكن إلاّ على مقتضى العقول، وهو المطلوب»[61] .

ولما كان هذا حال الشريعة فقد وجب القول إنّ (إن) الأصل في الخطاب القرآني هو«الإبانة عن المقاصد وإفهام النّاس أسس الدعوة، لذلك تكثر الآيات المحرّضة على"البيان"و"الفقه" و"التعقّل" وحتّى جانب الفنّ فيه فلخدمة الاعتقاد، والفنّ في القرآن إعجاز والإعجاز إقناع وسدّ للذرائع والقول فنرى كيف سخّر لغاية خطابية نفعية . فالنصّ مهما كانت قيمته في ذاته، يرتبط بغرض، ويجري لغاية، لذلك لم تتبلور في هذه

(59) المصدر نفسه، ج 2، ص 667.

(60) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(61) المصدر نفسه، ج 3، ص 27.

الحضارة فكرة الفنّ للفنّ»[62] . هكذا، تغدو وظيفة الفهم والإفهام هي الوظيفة الأساسية التي تدور في فلكها باقي الوظائف اللّغوية، فالجاحظ يرى أنّ (أن) عملية التواصل وقضاء الحاجات لا تتحقّق إلاّ عبر الفهم والإفهام، ولعلّ هذا ما جعله يجمع بين البيان والتبيين أو الفهم والتفهّم، حيث يقول :«والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»[63] . ويرى في موضع آخر، مؤيّدًا الآية الكريمة :«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»[64]، أن (أن) ّ«مدار الأمر على البيان والتبيين والإفهام والتفهّم . وكلّما كان اللّسان أبينَ كان أحمدَ، كما أنّه كلّما كان القلب أشدّ استبانة كان أحمد، والمفهِم لك والمتفهّم عنك شريكان في الفضل، إلاّ أنّ المفهِم أفضل من المتفهّم وكذلك المعلّم والمتعلّم»[65] .

فلا عجبَ، إذًا، أن تكون استجابة المتكلّم والسامع كليهما في الحضارة العربية لهذا المنطق اللّغوي، الذي به تمام القول ونجاح التواصل،«فاللّغة . مهما سمت درجة الابتكار فيها. مشدودة إلى ما تدلّ عليه في أصل الوضع شدًا. إذ علاوة على مبدأ اختيار الألفاظ الملائمة للمعنى وخلوّها من متنافر الحروف وسيلانها في الفم كالماء فإنّ التّفكير النّقدي حرص على المناسبة بين الألفاظ في استعمالها المجازي وما تدلّ عليه في مجال تداولها"الحقيقي" التواصلي المحض [. . .] ويعود هذا الحرص على ضبط التجوّز في القول بضوابط "الحقيقة" إلى نزعة واضحة عندهم في جعل التخاطب الأدبي ممكنًا فلا يستسلم المبدع إلى "أهوائه" و"نزوعه" و"ميولاته"حتّى يكون في كلّ ذلك مراعيًا للمخاطَب وحقوقه اللّغوية" وقدرته على الإدراك»[66] . وواقع الأمر أنّ الجاحظ وغيره من أئمة الاعتزال شدّدوا على فصل الكلام عن ذات المتكلّم، فهم، على ما يذهب صاحب الملل، الشهرستاني، ومن منطلقهم العقدي، ينكرون أن يكون الكلام قائمًا بالذات، إذ«المتكلّم من

---

(62) حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981، ص 198.

(63) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ت، ج 1، ص 76.

(64) إبراهيم، 04/14.

(65) الجاحظ، المصدر السابق، ج 1، ص 8.

(66) شكري المبخوت، جمالية الألفة (النصّ ومتقبّله في التراث)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، ط 1، 1993، ص 26.

فَعل الكلام لا من قام به الكلام» . «واللّه متكلّم من حيث أنّه خالق الكلام في محلّ»[67]. فأهمية الكلام بالنسبة للمعتزلة لا تكمن في قيمته ذاته من حيث هو كلام، بقدر ما يرتبط بالمنفعة التي يمكن أن تحصل منه، فمدار الشرف، حسب الجاحظ، على الصواب وإحراز المنفعة[68]. وعلى هذا الأساس عمدَ المعتزلة إلى منهجهم في الاستدلال بالكلام الشاهد على الكلام الغائب، معتبرين أنّ المتكلّم منّا إنّما يتكلّم بقصد الإفهام والاستفهام، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبّار(ت 415 هـ) :«وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنّه من نعم اللّه تعالى العظام، لأنّه به يتصوّر الإفهام والاستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتّسع اتّساع الكلام، لأنّ الذي يشتبه الحال فيه ليس إلاّ عقد الأصابع والإشارة بالرأس، ولا شكَّ أنّه لا يتّسع اتّساعه، فمعلوم أنّ الأخرس لا يمكنه أن يدلّ على توحيد اللّه تعالى وعدله، ولا يتأتّى منه ذلك على الحدّ الذي يتأتّى من المتكلّم [. . .] وإذ قد تبيّن لك هذه الجملة في كلامنا، فكلام اللّه المنزّل على رسوله أدخل في باب النعمة، لأنّ به يعرف الحلال والحرام، وإليه يرجع في الشرائع والأحكام، ولذلك قلنا: إنّ كلام اللّه تعالى لا يجوز أن يعرى عن الفائدة، حتّى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثمّ لا يريد به شيئًا أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه»[69] .

فالكلام، إذًا، يجري لغاية يحقّق من خلالها الإنسان منفعةً أو يردّ مضرةً، وهو ما يستحيل على اللّه من منظور المعتزلة ؛ إذ إنّه جلّ وعزّ يُفهم ولا يَستفهِم، يحقّق الفائدة لخلقه لكنّه لا يستجلب بكلامه منفعة ولا يدفع ضررًا،«لأنّ الانتفاع الذي يقع للمتكلّم منّا بكلامه إمّا أن يكون اجتلاب منفعة أو دفع مضرّة طلبًا لحفظ ما نتلوه من الكلام أو تحفظًا من النسيان بتلاوته [. . .] وكلّ ذلك يستحيل عليه»[70] . فلا يجوز العبث بكلام (بكلام) اللّه، فهذا محالٌ، ولعلّ سعي المعتزلة هذا إلى تنزيه اللّه عن العبث، كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين،«هو الذي جرّهم إلى القول بأنّ كلامه حادث إذ لا بدّ من أن يكون هناك قوم يتوجّه

---

(67) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، ط 1، 2003، ج 1، ص 91.

(68) الجاحظ، المصدر السابق، ج 1، ص 136.

(69) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988، ص ص 530، 531.

(70) القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والأنباء والنّشر، القاهرة، 1961، ص 182.

إليهم بخطابه أمرًا ونهيًا ووعدًا ووعيدًا ألطافًا منه»[71]. وما دام المخاطَب مخلوقًا فتعيّن أن يكون كلامه مخلوقًا. ف«لو تكلّم بذلك وأحدثه ولا مكلّف لكان ذلك عبثًا فيجب أن يكون محدثًا له وهناك من ينتفع به»[72] . فالمعتزلة، تنزيهًا للّه عن كلّ نقص أو عبث، عملوا على ربط الكلام بصفة الحدوث، فهو يدخل في صفات الأفعال، التي ينتمي إليها الكلام، لا في صفات الذات التي تتحقّق بها وحدانيته وتفرّده وقدمه وأزليته . ويتبدّى ذلك بصورة جليّة لدى بعض الباحثين في تأويلهم لقوله تعالى :«هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[73]، إلى أنّ المراد به «ظهور الصفات واحتجاب الذات، فاللّه سبحانه وتعالى ظاهر بصفاته المتجلّية في كمال صنعه [. . .] وهو سبحانه باطن بذاته وكنهه وجوهره المنزّه عن كلّ تصوير أو تشبيه أو تقريب أو تعطيل»[74] .

هذا، والحال أنّ هذا الرأي، لا يعتدُّ به عند الأشاعرة، الذين يقولون بأزلية الصفات وقدمها، فقد قرروا أنّ كلامه تعالى قديم باعتباره ملكًا مريدًا، منزهًا عن أن يكون محلاً للحوادث والأعراض. وهو موقف لا يكاد يختلف عن رأي المعتزلة في صفة التنزيه، إلاّ أنّ الفرق الجوهري الذي تفترق عليه النظرتان، هو الكلام نفسه. فأهل الاعتزال يرون أنّ (أن) عند الإنسان أصوات منجزة يؤدّيها بما مكّنه اللّه من جهاز صوتي تلك وظيفته، أمّا اللّه المنزّه عن الأعراض وعن مشابهة الإنسان فإنّه يخلق الكلام خلقًا في الأجسام على وجه يُسمع ويفهم معناه . أمّا عند الأشاعرة فالكلام، وإنْ كان أصواتًا مقطعة وحروفًا منظومة، ممّا يستوجب صفة الحدوث، فإنّه صفة قديمة للّه كسائر صفاته، وهو الأمر الذي جعلهم يقولون بالكلام النّفسي[75]، أو المعاني النّفسية التي بها يثبتون أنّ اللّه متكلّم وهو على ذلك لم يزل، لأنّ العبرة عندهم بالمعنى الكامن وراء اللّفظ، وهو مذهب الإمام عبد القاهر الجرجاني ومن لفّ لفّه من أنصار المذهب الأشعري. فهذا الفخر الرازي(ت 560 هـ)، تأكيدًا لمنهج الأشاعرة في تعريف الكلام يقول: «ظهر بما قلناه أنّه لا معنى للكلام اللّساني إلاّ الاصطلاح من النّاس على جعل هذه الأصوات المقطّعة والحروف المركّبة معرفات لما في الضمائر،

---

(71) محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي للنّشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2001، ص 105.

(72) القاضي عبد الجبّار، المغني، ج 7، ص 224.

(73) الحديد، 03/57.

(74) يُنظر: محمد عزيز الوكيلي، المدارس الباطنية بين العلم والفلسفة والعقيدة والدّين، دار القلم، الرباط، 2003، ص 21. . سعد حسن كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2005، ص 232.

(75) محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص ص 108، 109.

ولو قدّرنا أنّهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلامًا أيضًا، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمرًا وضعيًا اصطلاحيًا، والتحقيق في هذا الباب : أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّمًا بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص، وأمّا الكلام الذي هو صفة قائمة بالنّفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والإرادات»[76] .

وهو، حين يورد هذا، إنّما يردّ على فكرة الحدوث التي يقول بها أهل الاعتزال، وهو الأمر الذي جعله يجمع في تحديده للكلام بين الوضع والاصطلاح، يضيف قائلاً :«لما ثبت أنّ الألفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الإرادات والاعتقادات أو نوع آخر، قالت المعتزلة : صيغة "افعل"لفظة موضوعة لإرادة الفعل، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أنّ ذلك القائل يعتقد أنّ الأمر الفلاني كذا وكذا، وقال أصحابنا: الطلب النفساني مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد، أمّا بيان أنّ الطلب النّفساني مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد فالدليل عليه أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وهذا متّفق عليه، ولكن لم يرد منه الإيمان، ولو أراده لوقع»[77]، ويدلّ عليه وجهان، يضيف الرازي :«الأوّل أنّ قدرة الكافر إنْ كانت موجِبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدًا للكفر، لأنّ مريد العلّة مريد للمعلول، وإنْ كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلاّ بمرجح، وذلك المرجح إنْ كان من العبد عاد التّقسيم الأوّل فيه، وإنْ كان من اللّه تعالى فحينئذٍ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجِبًا للكفر، ومريد العلّة مريد للمعلول، فثبت أنّه تعالى مريد الكفر من الكافر، والثاني : أنّه تعالى عالم بأنّ الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضدّ لحصول الإيمان، والجمع بين الضدّين محالٌ، والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدًا له، فثبت أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وثبت أنّه لا يريد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر اللّه تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة، وذلك هو المطلوب، وأمّا بيان أنّ الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أنّ القائل إذا قال : العالم قديم فمدلول هذا اللّفظ هو حكم على القائل بقدم العالم، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنّه يعتقد أنّ العالم ليس بقديم، فعلمنا أنّ الحكم الذهني

(76) الفخر الرازي، "مفاتيح الغيب"، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط 2، 1997، ج 1، ص 40.

(77) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

حاصل، والاعتقاد غير حاصل، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد»[78] .

هكذا، يبدو أنّ جوهر الصراع بين علماء الكلام هو الكلام نفسه، ومهما يكنْ من أمر، فإنّ ما يعنينا هاهنا هو إثبات الغاية التي يجري إليها الكلام أو الفائدة التي تُرجى منه. كما نلمس حضور مفهوم الإبانة والفهم في خطاب الطبري التّفسيري ؛ فقيمة الرسالة اللغوية عنده لا تقف عند حدّ الإخبار، وإنّما تتجاوزه إلى مرتبة الإفهام، ومن ثمّ فقيمة الخطاب حاصلة في الجمع بين المستويين : الإخبار والإفهام معًا، لا سيّما كلام اللّه الذي تنزّه عن كلّ نقص أو عبث، يقول الطبري :«فإنْ كان ذلك كذلك، وكان غير مبين منّا عن نفسه، من خاطَبَ غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلومًا أنّه غير جائز أنْ يخاطب جلّ ذكره أحدًا من خلقه إلاّ بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالة إلاّ بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأنّ المخاطب والمرسل إليه إنْ لم يفهم ما خوطِب به، وأرسِل به إليه، فحاله . قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده . سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل ذلك جاهلاً، واللّه تعالى ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابًا أو يُرسل رسالةً لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه لأنّ ذلك فينا من أهل النّقص والعبث، واللّه تعالى عن ذلك متعالٍ»[79]. ثمّ يضيف الطبري، موضحًا في السياق نفسه العلاقة بين الإفهام والإبانة في التكليف والاعتبار؛ إذ يصبح عبثًا فعل التكليف والأمر بالتدبّر في غياب فهم الرسالة، وتبيّن مغزاها،«لأنّه محال أن يقال لمن لا يفهم ما لا يقال له، ولا يعقل تأويله : اعتبرْ بما لا فهم لك به، ولا معرفةَ من القيل والبيان والكلام، إلاّ على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه ثمّ يتدبّره ويعتبر به، فأمّا قبل ذلك، فمستحيل أمره وتدبّره وهو بمعناه جاهل»[80] .

لكن هذا لا يعني أنّ علماءنا أقاموا رؤيتهم للنصوص على هذا المستوى الإبلاغي، الذي يبقى الكلام فيه مقتصرًا على البعد النفعي، بل كانوا يجمعون في نسيج خطابهم بين صنفين من القرّاء ؛ القارئ العادي والقارئ المتمرّس . أمّا الأوّل، كما سبقت الإشارة إليه، يبدو من خلال المستوى التخاطبي للرسالة، حيث تحقّق الفائدة والمنفعة، وأمّا الثّاني، فهو يملك من المعرفة بأسرار لغة نزول القرآن، العالِم ببيانها، وقد يفسّر هذا التداخل بين النصوص المتنافرة في تفسير الطبري أنّه كان يجمع في نسيج مؤلَّفه، فيما يذهب إلى القول الجابري،«بين المستوى العالِم الذي يعاد إنتاجه بوسائل العلماء ويعتمد أساسًا له الخطاب المنظم المكتوب، والمستوى العامّي الذي يُعاد إنتاجه بوسائل غير علمية، أي بوسائل العامّة، التي تعتمد أساسًا الحكاية والنّقل

(78) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(79) الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 11.

(80) المصدر نفسه، ج 1، ص 82.

الشفهي»[81]. وهذا التمييز هو، في الحقيقة، وليد الأنظمة المعرفية للحضارة العربية الإسلامية في عصر التدوين، لأنّه، والقول للجابري،«العصر الذي بدأ فيه التعامل مع الموروث يتمّ على المستوى العالِم إلى جانب استمرار بل تزايد التعامل معه على المستوى العامّي نظرًا لاتساع مجال الثقافة وتعاظم دورها مع اتّساع رقعة الدولة العربية الإسلامية»[82] .

إنّ مدار الأمر كلّه، من منطلق هذه الرؤية، هو بلوغ المعنى المرجو، ولو أنْ يكون متصوّرًا في الأذهان، بوصفه مدلولاً غير قابل للتحديد أو التجسيد؛ إذ المعنى، والقول للرازي،«اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: أنّ القائل أراد بهذا اللّفظ هذا المعنى، فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللّفظ تعريف ذلك الأمر المتصوَّر»[83]. فالأصل في الإفهام، إذًا، هو المعاني النّفسية لا ما قد يفهم من الظاهر أو الحقيقة، وهو مذهب الأشاعرة، وهو الحال عند ابن القيم، بوصفه متأثرًا برؤية السلف الصالح ؛ من الصحابة والتابعين، فقصد المتكلّم من المخاطَب عنده هو أن يحمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته، فـ«لما كان المقصود بالخطاب دلالة السّامع وإفهامه مراد المتكلّم من كلامه وأنْ يبيّن له ما في نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق ؛ كان ذاك موقوفًا على أمرين : بيان المتكلّم ؛ وتمكّن السامع من الفهم . فإنْ لم يحصل البيان من المتكلّم، أو حصل ولم يتمكّن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلّم، فإذا بيّن المتكلّم مراده بالألفاظ الدالّة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بدّ من تمكّن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلّم . وحينئذ فلو أراد اللّه ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلّفه أن يفهم مراده بما لا يدلّ عليه . . .»[84] .

حاصل الأمر من كلّ ما مضى، هو أنْ لا شيء في التراث العربي إلاّ وهو عالق بمعنى مقصود، فلا وجود لمنظومة معرفية ؛ أصولية كانت أو كلامية أو تفسيرية إلاّ ضمن مفهوم المعنى، وما استوى علم واشتدّ عوده داخل محاضن الثقافة وأنظمتها إلاّ وله به صلة،«أليس المعنى هو الفكر يتدبّر ما في الكون من علامات وسمات، ويتعقّل ما تختزنه من دلالات، لفهم أسراره، والوقوف على دقّة نظامه . فالكون مجمع أدلّة،

---

(81) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1988، ص ص 188، 189.

(82) المصدر نفسه، ص 189.

(83) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 1، ص 38.

(84) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية المعطّلة، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 79.

ومستودع معنى والإنسان باحث حوله لا يني عن معنى، قارئ لا يملّ النظر في الأشياء حوله حتّى يَفهم ويُفهم ويُعلم . فهو دليل يستدلّ بمعارف العقل ونتائجه أوّلاً، وبتواصل العلم والمعرفة بينه وبين غيره ثانيًا»[85]. لذلك اعتبر العلماء اللّغة، على اختلاف نحلهم، وخصوصًا الأشاعرة، وسيلة تجري لغاية ومقصد، فهي تابعة لمقاصد المتكلّم وخادمة للكلام، بما هو معانٍ نفسية، يقصدها المتكلّم بها ويعنيها، لا على أنّه حقيقة يكون المدلول فيها مطابقًا للأشياء في العالم، أو لما تسمّى به قبل أن يدخل إلى مجال اللّغة . فاعتبار اللّغة، إذًا، «من منطلق الفصل بين الألفاظ والمعاني وتقدّم هذه الأخيرة في الوجود، أداةً لإبراز المعاني والكشف عنها، حتّى يمكن تداولها، وتصريفها، طبق مقاصد المتكلّمين وغاياتهم، ترتّب عنه دخولها في خدمة المعنى واتصالها به اتصال الجواهر بالأعراض . ومن ثمّ كانت قيمة البناء اللّغوي على قدر أدائه المعنى، والإحاطة بجوانبه، لا بما قد يولّد في متقبّله من متعة شكلية. وفي هذا منع للنصّ من أن يكون غاية في ذاته. فالنصّ موجود نرى من خلاله ولا نراه، يستمدّ أهمّيته من قدرته على وضع المتلقّي في حضرة المعنى المراد والغرض المقصود لا من وقع شكله، وجمال بنائه. فغاية النصّ التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى، وحصول النّفع حتّى لكأنّ الجميل النافعُ المفيدُ»[86] .

ولعلّ ما يزيد من تعضيد هذه الطبيعة النفعية الكامنة في خطاب القرآن الكريم، بوصفه خطابًا تداوليًا بامتياز، هو كونه ذا بُعد حِجاجي، يجعله يصدر عن طريقة مخصوصة في القول تميّزه كأسلوب .«ومعنى هذا، أنّ أسلوب القرآن حامل حجاجًا، وحجاجه مجسّد في أسلوب، ولما كان الأسلوب هو التفرّد والتميّز والخصوصية، وهي فكرة أسلوبية شائعة فإنّ الحجاج في القرآن لا يمكن أن يكون إلاّ حجاجًا خاصًا به دون غيره من سائر الخطابات»[87]. فالقرآن، بما هو كذلك، كان بحقّ نصًّا مختلفًا/ غيريًا، وهو، وإنْ نزل بلغة العرب وعلى المعهود من كلامهم، حتّى وإنْ شاركته في ظاهرة الحجاج *l'argumentation* نصوص عربية أخرى، فإنّه يملك أسلوبه الخاصّ في القول، الأمر الذي يجعل هذا البعد الحجاجي فيه مقصورًا عليه وحبسًا، والأسلوب، بما هو نظام متفرّد داخل نظام اللّغة، إنّما هو الدالّ والمدلول معًا، وليس أحدهما دون الآخر. وبصرف النظر، يضيف صولة، عن كون القرآن«نصًّا مفارقًا بطبيعته فإنّ اختلاف أسلوبه عن غيره من الأساليب، واختلاف حجاجه تبعًا لذلك، مأتاهما موقفه من مخاطبيه زمن الدعوة وموقف أولئك المخاطبين

(85) حمّادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنّشر، تونس، ط 1، 2002، ص 13.

(86) المصدر نفسه، ص 35.

(87) عبد اللّه صولة، الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلّية الآداب بمنوبة، تونس، 2001، ج 1 ، ص 57.

منه ؛ فالتفاعل الحاصل بينه وبين جمهور متلقّيه الأوّل هؤلاء كان عاملاً حاسمًا في تحديد خصائص أسلوبه وما ينشأ عن هذه الخصائص من حجاج . أو قل كان ذلك التفاعل عاملاً حاسمًا في توجيه دقّة الحجاج وجهة معيّنة نشأت عنها خصائص أسلوبية معيّنة . ولا فرقَ فالأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر البتّة»[88] .

هذا، وقد انتهى أصحاب الاتجاه التداولي إلى القول إنّ (إن) الكلام مهما تباينت طرائق استخدامه، وتعدّدت بحسب المقام الذي يقتضيه، دلالةً ومعنًى، فإنّه يسعى إلى الالتقاء بمخاطبيه، إبانةً وإفهامًا، ويسعى دومًا إلى تغيير أوضاع المتلقين الذين يوجّه إليهم، وهو، حين يجمع بين مختلف الوسائل التعبيرية ؛ الإنشائية الجمالية أو الإبلاغية الإفهامية، أو استخدام كلمة دون غيرها، إنّما«يرمي إلى مزيد التأثير في ذهن المتلقّين على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلقُ بعالم خطابهم وأمضى أثرًا بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللّغة أو الاستعمال، أو منهما معًا. وهو ما عنيناه بقولنا في تعريف الكلمة أعلاه : إنّ الكلمة تسهم في تغيير المقام ولا تكتفي بجعل المقام . على رأي بوهلر السابق ذكره . يشحنها بالدلالة»[89]. ومهما يكنْ حال الكلمة، تأديةً وعملاً، في السياق الذي وصلت إليه من بيئة التداول التي لفظتها، وجعلتها ترتحل عبر النصوص، وهي، وإنْ دخلت في جدل أو حوار مع هذا السياق، تستمدّ كينونتها، وتأخذ منه دلالتها على صعيد آني، وتضفي عليه من دلالتها على صعيد زمني، أي بما جاءت تحمله من أرض النشأة، فإنّها تجري، في المحصّلة، لغاية لا بعدَ بعدها، ألا وهي التأثير في المتلقي، نفعًا وإفادةً وتواصلاً، لهذا تصدّرت، والقول لصمود،«الإبانة والإفهام سلّم الوظائف التي تؤدّيها اللّغة في مختلف المخاطبات والنصوص، لا نستثني من ذلك النصوص الأدبية [. . .] فكلّ ضروب الفن القولي، ومختلف الأساليب المعدولة عن الطرق المألوفة في التعبير، تُلحَق بالوسائل والأدوات والآلات الخادمة للمعنى التابعة له، فيكون الإبلاغ والإفهام سعيَ مستويات اللّغة كلّها . وأمّا مختلف الوظائف الأخرى كالوظيفة الأدبية مثلاً، فوظائف مساعدة؛ دورها تدعيم الوظيفة الرئيسية والاجتهاد لجعلها أكثر تمكّنًا في الدلالة على الغرض، وأشدّ تأثيرًا في المتلقّي»[90] .

ثانيًا : قضية الظاهر والباطن من منظور الشاطبي:

لا نجافي الصواب إذا قلنا إنّ العلماء، أصوليين كانوا أو علماء كلام أو فلاسفة، أجمعوا على أنّ للقرآن ظاهرًا

(88) المصدر نفسه، ج 1، ص 58.

(89) المصدر نفسه، ج 1، ص 75.

(90) حمادي صمّود، في نظرية الأدب عند العرب، ص 35.

وباطنًا، إلاّ من نفى أن يكون له باطن وهم أنصار الظاهرية، أو من قال بالباطن دون الظاهر، ويتعلّق الأمر بالباطنية . ولما كان الكلام في العربية، كما رأينا، يجمع بين القصد والفهم فإنّه حامل لا محالةَ لوجوه من الدلالة تقف واسطة بين المتكلّم والسامع عبر الخطاب الذي يخفي بين شقوقه مقاصدَ منشئه ومراده، وهو بما يستميل قارئه من خلال هذه الفجوات يسعى إلى التواصل حوارًا ومساءلةً ففهمًا وتأويلاً بطريقة مخصوصة هو من يضع مراسمها ويرسم طريقها . فكلّ ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني عليها فهم القرآن إلاّ عليها فهو، حسب الشاطبي، داخل تحت الظاهر[91]. وكلّ ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب يوصف العبودية، والإقرار للّه بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله[92] . يبقى أنّ الظاهر، من منظور الشاطبي، لا خلافَ حوله، فكونه هو المفهوم العربي مجردًا لا إشكال فيه، لأنّ المؤالف والمخالف اتّفقوا على أنّه منزّل بلسان عربي مبين[93] . ولكن ما دام الباطن هو المراد من الخطاب فإنّه يحسن أن يتوفّر فيه شرطان :«أحدهما: أنْ يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية . والثاني : أن يكون له شاهدٌ نصًا أو ظاهرًا في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض . فأمّا الأوّل : فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيًا؛ فإنّه لو كان فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيًا بإطلاق، ولأنّه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدلّ عليه، وما كان كذلك فلا يصحّ أن ينسب إليه أصلاً، إذ ليست نسبته إليه على أنّ مدلوله أولى من نسبة ضدّه إليه، ولا مرجّح يدلّ على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكم وتقوّل على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب اللّه بغير علم، والأدلّة المذكورة في أنّ القرآن عربي جارية هنا. وأمّا الثاني : فلأنّه لم يكن له شاهد في محلّ آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعّي على القرآن، والدعوى غير مقبولة باتفاق العلماء»[94]. بهذين الشرطين فحسب يتبيّن، حسب الشاطبي، «صحّة ما تقدّم أنّه الباطن ؛ لأنّهما موفران فيه، بخلاف ما فسّر الباطنية ؛ فإنّه ليس من علم الباطن، كما أنّه ليس من علم الظاهر»[95] .

هذا، وقد حاول الشاطبي، إقرارًا لصحّة فرضيته، ودفاعًا عن تأويل معتدل ***interprétation***

(91) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 349.

(92) المصدر نفسه، ج 3، ص 352.

(93) المصدر نفسه، ج 3، ص 354.

(94) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 357، 358.

(95) المصدر نفسه، ج 3، ص 358.

modérée[96]، مؤسَّس على المقاصد العربية؛، تقديم نماذج ممّا اعتبره مثارًا للسؤال، فقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح، وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربّما نسب منها إلى السّلف الصالح[97] . ويتعلّق الأمر بفواتح السّور، نحو "ألَم"[98]، "ألَمص"[99]،"حَم"[100] ونحوها،«فسّرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك، فينقلون عن ابن عبّاس أنّ "ألَم" أنّ (ألف) اللّه، و(لام) جبريل، و(ميم) محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم . وهذا إنْ صحّ في النقل فمشكل ؛ لأنّ هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقًا[. . .] وقد ذهب فريق إلى أنّ المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأنّ القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية، وهو أقرب من الأوّل، كما أنّه نقل أنّ هذه الفواتح أسرار لا يعلمها إلاّ اللّه، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المتشابهات، وأشار جماعة إلى أنّ المراد بها أعدادها تنبيها على مدّة هذه الملّة، وفي السير ما يدلّ على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أنّ العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدلّ بها على أعدادها، وربّما لا يوجد مثل لها البتّة، وإنّما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير»[101] .

هكذا، نخلص مع الشاطبي إلى القول إنّ (إن) الباطن إذا لم يكن على معهود العرب ومقاصد العربية فهو خارج عن إطار الباطن الصحيح، كما هو حال تأويل غلاة الباطنية الذين يرون أنّ لكلّ آية من القرآن أكثر من ستين ألف فهم، هذا ما جعل الشاطبي يقول، تحديدًا لفهم المعاني الباطنة، إنّ (إن) «الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحّت على كمال شروطها فهي على ضربين: أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات، فإنّ الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حُجبَ الأكوان من غير توقف، فإنْ توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بيّنه أهل التحقيق بالسلوك . والثاني : ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كلّيها، ويتبعه الاعتبار في

(96) Jonathan Culler, *Défense de la surinterprétation*, in Umberto Eco et al, *Interprétation et surinterprétation.* Édité par Stefan Collini. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 3éme Édition, 2002 , p. 102 .

(97) المصدر نفسه، ج 3، ص 359.

(98) البقرة، 1/2.

(99) الأعراف، 1/7.

(100) غافر، 1/40.

(101) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص ص 359، 360.

القرآن»[102]. فإنْ كان الأوّل، يضيف الشاطبي،«فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم القرآن من غير إشكال ؛ لأنّ فهم القرآن إنّما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامّة على ما يليق بكلّ واحد من المكلّفين، وبحسب التكاليف وأحوالها، لا بإطلاق ؛ وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم، ولأنّ الاعتبار القرآني قلّما يجده إلاّ من كان من أهله عملاً به على تقليد واجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلّق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم على توازي أحكامه، ويلزم من ذلك أن يكون معتدًا به لجريانه على مجاريه، والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنّه كلّه جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدلّ عليه الأدلّة الشرعية حسبما تبيّن قبل . وإنْ كان الثاني فللتوقّف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاق فيه ممتنع، لأنّه بخلاف الأوّل، فلا يصحّ إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن»[103] .

وحتّى يصل التأويل إلى مرحلة يحقّق فيها التوسّط والاعتدال، وهو الأصل الذي يقوم عليه التفسير في عرف السلف المتقدّمين من الصحابة، فهم أفقه النّاس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه، ولما وُجد هناك من يُفرط في تأويله للقرآن، فيحمله على غير معهود العربية، كالباطنية ومن شايعهم، وهناك من يُفرط في الاستعانة ببعض مباحث اللّغة زيادة على ما كانت تقصده العرب في كلامها، كالمحسنات اللفظية، وهذا كلّه لم يثبت عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ما يقاربه أو يماثله،«ولو كان معروفًا عندهم لنقل، لأنّهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة ولا يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم، ولا أيضًا ثمّ دليل يدلّ على صحّة هذا التّفسير، لا من مساق الآية، فإنّه ينافيه، ولا من خارج، إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت ردّه ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم»[104]. وعليه،«فإنّه إذا تعيّن أنّ العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربّما كان مجهولاً، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بدّ من ضابط يعوّل عليه في مأخذ الفهم . والقول في ذلك . واللّه المستعان . أنّ المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أوّل الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها؛ فإنّ القضيّة واحدة وإنْ اشتملت على جمل فبعضها متعلّق بالبعض، لأنّها قضيّة واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر

---

(102) المصدر نفسه، ج 3، ص 366.

(103) المصدر نفسه، ج 3، ص 367.

(104) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 364، 365.

الكلام على أوّله، وأوّله على آخره»[105]. هكذا، لما تعذّر على الشاطبي وضع آليات يبني بها رؤيته المناهضة للتأويلات المفرطة؛ هاهو يصوغ جملة من الأدوات نحسبها من صميم المقاربة التداولية ؛ إذ لا سبيل إلى فهم الخطاب إلاّ ضمن مقام نزوله في ذلك السياق، ولولاه لما كان على هذا الحال، وقس على ذلك آيات القرآن، فهي وحدة عضوية يعضد بعضها بعضًا، سواء نزلت في أمر واحد أو كانت في قضايا متعدّدة . وإذ ذاك، يضيف الشاطبي،«يحصل مقصود الشارع في المكلف، فإنْ فرق النظر في أجزائه فلا يتوصّل به إلى مراده فلا يصحّ الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلاّ في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللّسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلّم، فإذا صحّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعمّا قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبّد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فإنّه تبيّن كثيرًا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر»[106] .

إذا كان الأمر على ما ذهب الشاطبي، وهو أنّه يُنظر إلى القرآن في كلّيته بوصفه كلامًا واحدًا لا تعدّد فيه، إلاّ من حيث هو تعدّد على مستوى الأجزاء التي تصير في المنتهى إلى هذا الكلّ اتّساقًا وانسجامًا، حتّى لكأنّه كلمة واحدة، وبما أنّ الأصل في الكلام هو القصد، فإنّه يتعذّر عليه تحقيق هذه الغاية إلاّ في إطار وحدته،«فمدلول"القصد"جزء من دلالة النصّ، وليس جزءًا من دلالة الكلمة، ولذا، فإنّ أي نصّ يخلو من القصد لا يرقى إلى مرتبة الخطاب، وبالتالي لا يقوى أن يحافظ على انسجامه الداخلي، أو على منطقه الذاتي، وسيفقد في النتيجة توجّهه الإيصالي . ألا وإنّ النصوص مراتب وأنواع : فهناك نصّ يقوم الخطاب فيه على عدد كبير من الجمل . وهناك نصّ يقوم الخطاب فيه على جملة واحدة. وهناك نصّ يقوم الخطاب فيه على لفظة مفردة، ولكنّها ربّما تستدعي نصوصًا كثيرة»[107] . والقرآن، بما هو خطاب يروم التأسيس لنظامه الأسلوبي الخاصّ، لا يتردّد في إزاحة كلّ ما يعترض مشروعه الحضاري الوجودي، ممثلاً في كلمة التوحيد، التي عليها مدار الأمر كلّه، لذلك فالقرآن بنيةً وأداءً، ونظامًا وكلامًا، يستدعي بعضُه بعضًا،«حتّى لكأنّ المكرّر فيه لم يُقل إلاّ مرّة واحدة وإذ ذاك، يمكن للمنظور الدلالي أن يختزل كلّ ما فيه إلى كلمة واحدة هي : كلمة التوحيد. كما يمكنه بهذه الكلمة أن يرتد عودة إلى كلّ ما فيه، فلا ينتهي، والحال كذلك، توليدًا لمعانيه. وهذا أمر ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن القرآن في بنائه وإنجازه يذهب بالمرء كلّ

---

(105) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 374، 375.

(106) المصدر نفسه، ج 3، ص 375.

(107) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب/ سورية، ط 1، 1996، ص ص 66، 67.

مذهب»[108] .

هذا، والقرآن عند الشاطبي وغيره من الباحثين في علوم القرآن، يرتبط بأسباب النزول، وفي ذلك تقسيمهم للمكي والمدني، وحسب الشاطبي، فإنّ المدني مبني على المكي، فالمدني«من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلاّ لم يصح، والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكّي، كما أنّ المتأخّر من كلّ واحد منهما مبنيّ على متقدّمه، دل على ذلك الاستقراء، وذلك إنّما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصّل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله . وأوّل شاهد على هذا الأصل الشريعة ؛ فإنّها جاءت متمّمة لمكارم الأخلاق، ومُصلحة لما أفسد قبل ملّة إبراهيم عليه السّلام»[109]. فنظام الشريعة، إذًا، يقوم على وحدة المقاصد التي لأجلها وجدت،«وإذا نظرت بالنظر إلى المسوق في هذا الكتاب، تبيّن به من قرب بيانُ القواعد الشرعية الكلّية، التي إذا انخرم منها كلّي واحد انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلّي»[110] .

ممّا لا ريبَ فيه، من هذا المنطلق، أنّ أسباب النزول، باعتبارها دلالة تاريخية، لها دور في تحديد مقاصد النصّ بما هو كينونة إشارية لا تستقيم دلالته، ولا يبلغ مراده إلاّ وهو مرتبط بأسباب النزول وزمن الحدوث . يبقى أنّ هذا التصوّر يشكّل رافدًا يفتح من خلاله المؤوّل النصّ على سياقه التاريخي، لكنْ هذا لا يعني أنْ يختزل النصّ في تاريخيته، فينتهي به الأمر إلى الموت داخل هذه الحدود، كما هو حال بعض القراءات التاريخية التي تعطي للأساس التاريخي القيمة المطلقة في تفسير الظواهر. فمثل هذه الأحكام تجعل النصوص مقيّدة، وتحرمها حقّها في التحوّل والتقلّب عبر الصيرورة، وتقتل فيها الإحساس بالاختلاف والغيرية. هذا ما جعل رائد التأويلية الحديثة الألماني غادامير *Gadamer* (1900 - 2002) يقول إنّ (إن) الممارسة التأويلية الحقّة هي تلك التي تدرك النصّ في غيريته.، وتجسيدًا لهذه الغاية، التي لا تخلو من مسحة تداولية، وضع غادامير مقولة المقام التأويلي ***situation herméneutique***، حيث يتأتّى لفعل التأويل إعادة التواصل مع النصوص القديمة من خلال اندماج أفاق المؤوّلين في الزمن الراهن بآفاق تلك النصوص[111]، فيكون التأويل،

---

(108) المصدر نفسه، ص 95.

(109) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص ص 368، 369.

(110) المصدر نفسه، ج 3، ص 369.

(111) Voir : H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, pp. 312 et suite. Cf. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F, 2éme édition, 2001, pp. 81, 82.

ثمرة هذا الاندماج، مرتبطًا بالزمن التأويلي؛، ذلك لأنّ المؤوّل لا يستسلم لتاريخية النصّ أو زمن حدوثه، كما هو الحال بالنسبة لأسباب النزول، وإنّما يضيف إلى هذه التاريخية معنًى إضافيًا مختلفًا عن المعنى المرتبط بأسباب النزول، وهو ما يصطلح عليه بالترهين أو التحيين ***Actualisation***، حيث يعمل المؤوّل، عبر منطق السؤال والجواب، إعادة تفعيل النصوص، فهمًا وتأويلاً جديدًا، والتحوّل بها من كائن إنساني إلى كائن تأويلي يسكن النصوص ويقيم بها، بما هو كائن تاريخي بامتياز، يستعيد تاريخيته عبر تاريخية هذه النصوص داخل التجربة التأويلية في الزمن الراهن، الزمن التأويلي(112) . وهذا السبيل، فيما نحسب، أقدر على تحرير النصوص القديمة من الرؤية السكونية ذات المنحى الدوغمائي، وبدل اختزال النصّ في خصوصية السبب، كما يقول علماء الأصول، يُترك لعموم اللّفظ، حيث يتعدّد نصوصًا، ويتحوّل مع كلّ مؤوّل في زمن وجوده؛ زمن التأويل .

إذًا، فالنصّ واحد قصدًا، متعدّد دلالةً، متحوّل تأويلاً، تحكمه بؤرة واحدة هي دلالة التوحيد، فكأنّه النصّ الجامع الذي تتناسل منه النصوص وتتوالد، ولعلّ هذا ما جعله، كما رأينا، يتجاوز زمن حدوثه فيما يُعرف بـ"أسباب النزول" مرتحلاً عبر الأزمنة، معيدًا تشكيل أشياء الوجود، فهو نصّ يشكّل إبداعيته وأدبية أسلوبه عبر تفرّد لغته، التي وإنْ جاءت لتحقيق فعل التواصل مع القارئ، فإنّها لغة خاصة، لا هي نفعية محضة كما هو حال الخطاب العادي، ولا هي إبداعية خالصة كما هو الشأن في الخطاب الأدبي . فيكون الخطاب القرآني، والأمر كذلك، جامعًا بين الخطابين ؛ النفعي والأدبي، ومتجاوزًا لهما في آن، لا لشيء إلاّ لأنّه خطاب، نظامًا وكلامًا، تحكمه بؤرة دلالية واحدة مهيمنة ***dominante*** هي"دلالة التوحيد"، التي تجعله بحقّ نصًّا جامعًا . فهو نسيج متناغم أحكمت ضفائره، فلا يملك المؤوّل له، إذ ذاك، إلاّ أن يتغيّا بلوغ هذا الانسجام . إنّ «النصّ القرآني يمتاز من بقية النصوص بوصفه نصوصًا متداخلة في إطار السورة الواحدة . كما يقدّم نفسه بوصفه نصًّا واحدًا في إطار السور المتعدّدة . وإنّ المعنى ليتعدّد في بنائه نموذجًا بتعدّد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة (قصّة الخلق، قصص الأنبياء، أفعال الرسول وأفعال الصحابة، أخبار القرون الماضية والشعوب البائدة، إلى آخره) . كما إنّه، على العكس من ذلك، يرتدّ إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعدّدة، هي بؤرة"التوحيد"»(113) .

هذا، والحال أنّ الشاطبي نفسه، تتمّة لما بدأ به حديثه عن شروط الظاهر والباطن، يبادر بالسؤال حول هذه الوحدة قائلاً : وهل للقرآن مأخذ في النظر على أنّ جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه

(112) H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, pp. 328.

(113) منذر عياشي، اللّسانيات والدلالة، ص 97.

في نفسه ؟ ثمّ يجيب بأنّ«كلام اللّه في نفسه كلام واحد لا تعدّد فيه بوجه ولا اعتبار، حسبما تبيّن في علم الكلام، وإنّما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه، هذا محلّ احتمال وتفصيل . فيصحّ أن يكون واحدًا بالمعنى المتقدّم، أي يتوقّف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أن يبين بعضه بعضًا، حتّى إنّ كثيرًا منه لا يفهم معناه الحقّ إلاّ بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأنّ كلّ منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيّد بالحاجيات، فإنْ كان كذلك فبعضه متوقّف على البعض في الفهم، فلا محالةَ أنّ ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كلّه كلام واحد بهذا الاعتبار»(114). كما يصحّ أن يكون متعدّدًا، أي لا يكون كلامًا واحدًا، وهذا، والقول للشاطبي، هو المعنى الأظهر فيه، فإنّه أنزل سورًا مفصولاً بينها معنًى وابتداءً، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول :"بسم اللّه الرّحمن الرّحيم"في أوّل الكلام، وهذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام، وذلك لا إشكال فيه»(115) .

فالقرآن، من هذا المنظور، واحدٌ قصدًا ومعنًى، متعدّدٌ دلالةً وفهمًا، ثابتٌ مراده عند منشئه، متحوّل بفعل القراءة عند متلقّيه، أو بالأحرى هو نصّ التنزيل والتأويل معًا . ولما كان هذا حال القرآن نصًا واحدًا تحوم حوله الآيات كنصوص/ أنسجة، فإنّه يمكن فرز هذا التداخل قصد الوقوف على ما فيه من هذه النصوص، والتي تكاد تكون مستقلّة، كما يمكن، أيضًا،«فرز آيات داخل كلّ نصّ تكاد هي الأخرى أن تكون مستقلّة. وإنّه لمن الممكن كذلك فرز جمل داخل هذه الآيات، تكاد أيضًا أن تكون مستقلّة. ثمّ إنّ الأمر بعد هذا لا يقتصر على ذلك، فالنصّ إذ ينحلّ في لغته رسمًا لنظامه، فإنّ هذه لتنحلّ بدورها في نظامها رسمًا لتراتبها. وإذ تنفكّ الكلمات عن جملها، وتنفكّ الأصوات عن كلماتها، ليبقى التمايز في كلّ عنصر هو شرعة العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى إذ تدور اللّغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكّك وإنشاء ما دلّ في انفصاله أنّه مختصّ بوظيفة اتصاله، وتوليد معنى يرقى به التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النصّ نفسه، أي إلى القرآن»(116) .

فكأنّ القرآن بذلك يخلق نظامه الداخلي الذي يجعله نصًا يفسُر بعضه بعضًا، كما يذهب إلى ذلك جمهور العلماء في التراث العربي الإسلامي ؛ إذ يذهب الزركشي إلى القول :«أحسن طريق التفسير أنْ يفسّر القرآن بالقرآن، فما أُجمِل في مكان فقد فُصّل في موضع آخر، وما اختصِر في مكان فإنّه قد بُسط في آخر؛ فإنْ

(114) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 381.

(115) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 381، 382.

(116) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص ص 97، 98.

أعياك ذلك، فعليك بالسنّة، فإنّها شارحة للقرآن، وموضّحة له، قال تعالى : «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»(117)، ولهذا قال صلّى اللّه عليه وسلّم :"ألا إنّي أوتيتُ القرآنَ ومثلَه معه"يعني السنّة ؛ فإنْ لم يوجد في السنّة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنّهم أدرى بذلك، لما شاهدوه من القرائن، ولما أعطاهم من الفهم العجيب، فإنْ لم يوجد ذلك، يُرجع إلى النظر والاستنباط»(118). فالنصّ القرآني، إذًا، وحدة متكاملة، ليس على مستوى نظامه الداخلي، نصوصًا وآياتٍ وجملاً فحسب، بل، وهو النصّ الجامع، يُلحِق السنّة النبوية لتكون جزءًا لا يتجزّأ من هذا النظام، وكذا أقوال العلماء من الصحابة والتابعين . لذا فأيّ تأويل أو فهم، وإنْ شقّ لنفسه طريقًا من منظور أفق توقعه في الزمن التأويلي، فإنّه إذا لم يراعِ هذا النسق الذي به يستوي حال هذا النصّ يقع لا محالةَ في محظور التأويل الذي يجعله يتقوّل على اللّه وعلى كلامه بما لا أساسَ له ولا سندَ .

فالتأويل، بما هو أفق فهم، إذًا، ممارسة تنطلق من نظام هذا النصّ وتعود إليه، وليس لها غير هذا المسار، ذهابًا وجيئةً، ولو أنّها أعادت إنتاج هذا النظام، بحكم أنّ كلّ تأويل هو إنتاج/ فهم جديد للنصّ، فإنّها لا تقوى على إزاحة هذه الحدود ورميها بدعوى التميّز أو الفرادة، فكلّ تأويل يُسقط التاريخ أو أسباب النزول لصالح النصّ، أو بتعبير آخر، إنّ الممارسة التأويلية لا تلغي هذه العناصر،«ولكنّها تحوّلها إلى عناصر لغوية بحيث تبدو مُنْتَجًا دلاليًا من منتجات النصّ القرآني . ذلك لأنّ اللّغة عندما تغادر نظامها لتدخل في نظام النصّ، فإنّها لا تبقى أداةً ناقلةً، ولكنّها تصبح ذاتًا مبدعة لما تقول، أو تصبح هي الأصل لكلّ ما تمّ الإخبار بها عنه، وهكذا يبدو النصّ ليس بوصفه معطى تاريخيًا أو ناتجًا ثقافيًا ينتمي إلى الماضي، ولكن بوصفه فاعلاً آنيًا يؤسّس التاريخ ويؤثّر فيه، ويصنع الثقافة ويتجاوزها دائمًا إلى أصل قائم فيه، غائب عن الثقافة، أي لم تقلْه الثقافة بعدُ ولم تفكّر فيه»(119) . فكلمة التوحيد، إذًا، هي بؤرة هذا النصّ، أو العقد الدلالي الناظم، فهو كنصّ على محور الاستبدال/ الغياب، يتعدّد نصوصًا بفعل التحوّل والتقلّب الحاصل في ترحاله إلى العصور ولقائه الأفراد (الأفرادَ)، ولهذا، فإنّ ما يمكن تسميته بالوحدات القرآنية، أي النصوص والآيات والجمل،«لَتدخل في نموذجين أو أكثر من نماذج العلاقة ضمن ظرف معّين . وإنّما لتستطيع أن تبرز في سياق واحد، فتقيم بهذا علاقة تبادلية مع بقيّة الوحدات . ولذا فإنّ أيّ وحدة قرآنية، إذ تبرز وحيدة في المحور الأفقي، فإنّها تجعل بقيّة الوحدات التي كانت تقيم معها علاقة تبادلية في المحور الرأسي، سياقًا لها .

---

(117) النحل، 64/16.

(118) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص ص 175، 176.

(119) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص 99.

وهكذا فإنّ قراءة القرآن، من هذا المنظور، تقوم على تعدّدية الوحدات القرآنية من جهة، وعلى نوعية العلاقات النموذجية الاستبدالية التي تجمع بينها من جهة أخرى»[120] . وما دام القرآن بهذه الوحدة والتعدّد، من خلال استقلال وحداته وتعاضدها، تآلفًا واتساقًا، تأسيسًا لنظام الكلّ الناظم لحركته، من الداخل والخارج، «فالجمل تدخل في الآيات، والآيات في النصوص، والنصوص في السور، والسور في القرآن . ولعلّ هذا ما يفسّر أيضًا تسمية القرآن نفسه"أم الكتاب". غير أنّ ذلك كلّه ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عقد دلالي ناظم لكلّ هذه الوحدات في"أم الكتاب" والممثّلة في المحور الأفقي . هذا العقد الدلالي هو التوحيد. فهو المعنى الأساسي للكتاب المنشور، وهو المعيار الوحيد للتآلف الدلالي الحاصل فيه»[121] .

هذا، والحال أنّ مقاصد الشريعة، كما رأينا مع الشاطبي وغيره من العلماء، لا تقف عند حدود الأداء الشكلي للشعائر والأحكام، أو هي مجرّد تكاليف يؤدّيها الفرد دون غاية أو مقصد يرومه الشارع، فتكاليف الشريعة، فيما يذهب إليه الشاطبي،«ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها: أن تكون ضرورية . والثاني : أن تكون حاجية، والثالث : أن تكون تحسينية . فأمّا الضرورية فمعناها أنّه لا بدّ منها من قيام مصالح الدّين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين [. . .] ومجموع الضروريات خمسة، وهي حفظ الدّين، والنّفس، والنسل، والمال، والعقل»[122]. وأمّا الحاجيات فمعناها:«أنّها مفتقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلّفين . على الجملة . الحرج والمشقّة [. . .] وأمّا التحسينات فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأُولَيان، ففي العبادات كإزالة النجاسة . وبالجملة الطهارة كلّها. وستر العورة، وأخذ الزينة . . .»[123] . فالأصل في التكاليف، إذًا، هو السمو بالإنسان، وعودة به إلى أصله الروحي، بما جوهر وسرّ كينونته التي تحمله اللّغة، وهذا، في الحقيقة، ما يسعى إليه الصوفي ؛ إذ لا تكتمل حقيقة الإنسان في هذا الوجود إلاّ بربط الظاهر بالباطن الروحي، أي ذلك

---

(120) المصدر نفسه، ص ص 98، 99.

(121) المصدر نفسه، ص 99.

(122) الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص ص 324، 326.

(123) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 326، 327.

الأصل الإلهي الذي به حاز الإنسان فضل التكريم على غيره من المخلوقات .«وعلى ذلك فالحرص على الكشف عن المعاني والدلالات"الباطنة" للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهدارًا للظواهر، فلا باطنَ بلا ظاهر، ولا ظاهر إلاّ ووراءه باطن روحي عميق . إنّ التصوّر الدائري للوجود عند ابن عربي يجعل الظاهر والباطن تجلّيات لحقيقة واحدة . هذه الحقيقة يمكن أن تتمثّل هندسيًا في العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها، فكلّ نقطة يمكن تخيلها من نقاط المحيط تواجه نقطة المركز بذاتها . وهكذا دائرة الوجود؛ فكلّ موجود روحي أو حسّي ينظر إلى موجده مباشرة، أي يدرك أصله ومنشأه»[124] .

جُماع القول :

هذا، وعلى الجملة، فإنّ خطاب الإمام الشاطبي، وقد تمّ تنزيله ضمن أفق القصدية، بما هو الإطار المفهومي الذي استوى به حال النظر والفحص لدى علمائنا القدامى، فإنّه لم يكن بدعًا من القول؛ إذ الأصل في الكلام هو القصدُ، وما الإنسان إلاّ كائنٌ قاصدٌ، وأنّه يروم إفهام مخاطَبِه. هذه الطبيعة القصدية التي تتميّز بها قضية الفهم في الحضارة العربية الإسلامية جعلت أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتم خارج تحقّق الفهم والإفهام، وإلاّ غدت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقصورةً على طائفة من الناس دون سواها .

مصادر البحث

. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .

أوّلاً: المصادر العربية :

. الآمدي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986 .

. **التهانوي:** كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، مراجعة أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966.

. **الجابري محمد عابد:** تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1988.

. **الجاحظ أبو عثمان:** البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 3، 1980،

(124) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 2، 2004، ص 257.

4 م، 4 ج.

. **الجاحظ أبو عثمان**: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1992، 6 ج، 6 م.

. **الجرجاني عبد القاهر**: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004.

. **جولد تسهر**: مذاهب التّفسير الإسلامي، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.

. **الدريني فتحي**: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 1988، 1 م.

. **الرازي فخر الدّين**: مفاتيح الغيب(التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1997.

. **الزركشي بدر الدّين محمد بن عبد اللّه**: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2، 1972، 4 ج.

. **نصر حامد أبو زيد**: النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 4، 2000.

. **نصر حامد أبو زيد**: هكذا تكلّم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 2، 2004.

. **سيزا قاسم**: توالد النصوص وإشباع الدلالة، تطبيقًا على نصوص القرآن، مجلّة ألف، عدد خاصّ بـ"الهرمنيوطيقا والتأويل"، الدار البيضاء، ط 2، 1993.

. **أبو محمد القاسم السجلماسي**: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1980.

. **السيوطي جلال الدين**: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1988، 4 ج.

. **الشاطبي أبو إسحاق**: الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد اللّه دراز، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1997، 4 ج.

. **الشافعي محمد بن إدريس**: الرسالة، تحقيق الشيخ خالد السّبع العلمي والشيخ زهير شفيق الكبّي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.

. **الشهرستاني محمد:** الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، ط 1، 2003، 1 م.

. **صمود حمادي:** التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981 .

. **صمود حمادي:** في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنّشر، تونس، ط 1، 2002.

. **صولة عبد اللّه:** الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلّية الآداب بمنوبة، تونس، 2001، 2 ج.

. **الطبري ابن جرير:** جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمّد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971.

. **طرابيشي جورج:** وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2002.

. **عبد الجبار القاضي:** شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988.

. **عبد الجبّار القاضي:** المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والأنباء والنّشر، القاهرة، 1961.

. **العسكري أبو هلال:** الفروق اللّغوية، تحقيق وتعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003.

. **عياشي منذر:** اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب/ سورية، ط 1، 1996.

. **ابن قتيبة الدينوري:** تأويل مشكل القرآن، شرح وتعليق السيّد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، 1955.

. **ابن قيم الجوزية:** إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، ط 1، 1955.

. **ابن قيم الجوزية:** مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية المعطّلة، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، 1997، 1 م.

. **كموني سعد حسن**: العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2005.
. **المبخوت شكري** : جمالية الألفة (النصّ ومتقبّله في التراث)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، ط 1، 1993.
. **المسدّي عبد السلام**: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس/ ليبيا، ط 2، 1982.
. **النويري محمد**: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي للنّشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2001.
. **النيفر احميدة**: الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سورية، 2000.
. **الوكيلي محمد عزيز**: المدارس الباطنية بين العلم والفلسفة والعقيدة والدّين، دار القلم، الرباط، 2003.

ثانيًا: المصادر الأجنبية :

1. ECO Umberto, *Interprétation et surinterprétation*, Édité par Stefan Collini, Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 3éme Édition, 2002.
2. GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du seuil, 1996.
3. GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F, 2éme édition, 2001.

DEUXIÈME CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA *ʿUMDAT AṬ-ṬABĪB* D'ABULḪAYR AL-IŠBĪLĪ: COMMENTAIRES À PROPOS DE QUELQUES ITEMS ET PROPOSITIONS D'ÉLUCIDATION

Jamal **BELLAKHDAR***
Al-Biruniya, Association Marocaine de Pharmacognosie,
d'Etudes Ethnomédicales et de Botanique Appliquée

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 47-63

Resumen:.En esta nueva contribución, que se añade a la publicada en el nº 17 de AAM, se esclarecen los fitónimos *buḫūr as-sūdān* y *suʿdà*, referidos en la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* de Abulḫayr al-Išbīlī (siglo XII) a varios productos vegetales de importancia médica, farmacológica, perfumística y comercial, cuya identidad taxonómica e implicaciones etnobotánicas hasta hoy no habían sido dilucidadas con exactitud.

Palabras clave: *ʿUmdat aṭ-ṭabīb,* Abulḫayr al-Išbīlī, tratado de botánica hispanoárabe, Al-Andalus, Magreb, lexicología naturalista árabe, fitónimos hispanoárabes, plantas medicinales.

Abstract: In this new contribution, which is an addition to the paper published in AAM (17), some clarifications are presented concerning the phytonyms *buḫūr as-sūdān* and *suʿdà*, both related in the *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* by Abulḫayr al-Išbīlī (12th century) to several vegetable products of medical, pharmacological, perfumistic and commercial importance, whose taxonomic identity and ethnobotanical implications had not been accurately explained until now.

Key words: *ʿUmdat aṭ-ṭabīb,* Abulḫayr al-Išbīlī, Arab-hispanic treaty of botanic, Al-Andalus, Maghreb, arabic naturalist lexicology, arab-hispanic phytonymes, medicinal plants.

---

* Chercheur en ethnobotanique. E-mail: *jamalbellakhdar@hotmail.com*

ملخص البحث: في هذه المساهمة الجديدة، التي تشكل إضافة إلى المقالة الصادرة سابقا في مجلة « **الأندلس – مغرب** » (AAM)، عدد 17، يتم توضيح أسماء بعض النباتات، مثل **بخور السودان** و**السعدى**، المذكورين في كتاب **عمدة الطبيب** لأبي الخير الإشبيلي (القرن السادس هـ.= الثاني عشرة م.) إشارة إلى عدة منتجات نباتية ذات أهمية بالغة من الناحية الطبية والدوائية والعطرية والتجارية، لم تفسر حتى اليوم هويتها التصنيفية وتسميتها ولا انعكاساتها النباتية العرقية.

كلمات مفاتيح: عمدة الطبيب، أبو الخير الإشبيلي، الأندلس، المغرب، المعجمية العربية النباتية، اسماء النباتات العربية–الإسبانية، الأعشاب الطبية.

Nous avons précédemment publié, dans le n° 17 de la revue *Al-Andalus Maghreb* (pp. 9-38), une première contribution qui proposait, arguments à l'appui, une identité botanique pour 21 items décrits par la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* d'Abulḫayr al-Išbīlī et demeurés jusque-là non élucidés. Dans cette seconde contribution, nous étudions 2 items supplémentaires représentant deux rubriques importantes du même traité : le *buḫūr as-sūdān* et la *suʿdà*, cette dernière regroupant à elle seule plusieurs espèces. Les n° des items mentionnés ici sont les n° des rubriques de la traduction de l'arabe de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* par BUSTAMANTE, CORRIENTE & TILMATINE (2003-2010).

856, 3806, 4562,– *buḫūr as-sūdān* ("produit à fumiger des Noirs").

C'est un produit que les auteurs arabes ont mal connu et à propos duquel ils ont rapporté des informations confuses ou contradictoires, tout en s'accordant généralement sur son origine africaine. Seul Dāwūd al-Anṭākī (p. 70), un médecin moyen-oriental du XVIe siècle, en fait, contre toute attente, une plante herbacée à racines tirant sur le bleu, dénommée, selon lui, *dībišt* en hindi et *didhak* en persan, une attribution de noms qui fait penser à une espèce indienne. Il s'agit ici clairement d'un produit assimilé, un encens dit "du Soudan" ou "des Noirs" ne pouvant provenir de la Péninsule Indienne.

Abulḫayr al-Išbīlī nous explique, quant à lui, au n° 856, que ce produit est une pâte obtenue en mélangeant avec du miel diverses substances comme la résine de pin (*rātīnaj*), le bitume de Judée (*qafr*), le souchet (*suʿdà*), le ladanum (*lāḏan*), le storax (*mayʿa*), la sabine (*abhal*). Abulḫayr al-Išbīlī ajoute que ce vernaculaire peut être employé également pour désigner le seul souchet (*suʿdà*) car, dit-il, celui-ci est le produit le plus utilisé par les Noirs d'Afrique comme encens.

Nous avons ici la première indication connue sur la composition du *buḫūr*

as-sūdān, très utilisé en Afrique Noire pour faire des fumigations et exporté jusqu'au Maghreb, un produit dont on ignora pendant longtemps la nature exacte mais qui a traversé les siècles puisque les caravanes transahariennes continuèrent de le ramener du Soudan au Maroc jusqu'en 1953.

Preuve en est du mystère qui entourait la nature de ce produit, Abulḫayr al-Išbīlī nous rapporte au n° 4562 que le *buḫūr as-sūdān* n'était rien d'autre, pour certains de ses contemporains, que la corrigiole (*Corrigiola telephiifolia* Pourr., Caryophyllacées, *ṣarġant*)(1), allégation contre laquelle il s'inscrit immédiatement en faux. De plus, l'identité botanique de la *suʿdà* africaine –dont Abulḫayr al-Išbīlī fait le constituant principal du *buḫūr as-sūdān*– était elle-même obscure puisque nous savons que plusieurs auteurs arabes ont affirmé que l'une de ces *suʿdà* –la *suʿdà ḥabašiyya* (litt.: souchet éthiopien), variété africaine du *ḥabb az-zalam* (souchet comestible, *Cyperus esculentus* L., Cypéracées)– était connue également sous le nom de *fulful as-sūdān* (poivre, piment des Noirs), ce que réfute, là encore, Abulḫayr al-Išbīlī aux n° 1406, 3806 et 4522, le *fulful as-sūdān* étant bien, selon lui, le poivre de Guinée [*Xylopia aethiopica*

---

(1) Le vernaculaire *buḫūr as-sūdān* est également mentionné par al-Wazīr al-Ghassānī (au n° 315) qui reprend la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, comme étant un synonyme de *sarġīna* (*Corrigiola telephiifolia* Pourr., Caryophyllacées).

On a signalé en Mauritanie, dans la vallée du fleuve Sénégal, un vernaculaire d'origine berbère, *tassarġamet*, pour désigner les parties souterraines du souchet rond (*Cyperus rotundus* L., Cypéracées) qui y est très abondant (BA KONARÉ, 2007). L'origine de la confusion vient peut-être de la ressemblance de ce phytonyme avec *tasserġint* et *sarġant* qui sont les noms berbères de la corrigiole (*Corrigiola telephiifolia* Pourr., Caryophyllacées) au Maroc, le pays d'où elle provient. Les deux phytonymes, mauritanien et marocain, sont issus vraisemblablement d'une même racine berbère qui signifie "encens, produit de fumigations". Par ailleurs, la corrigiole est un produit que le Maroc a toujours exporté au Soudan où les caravanes l'emportaient pour l'échanger contre les produits sahéliens car cette racine était très demandée localement pour la confection de parfums et d'encens. Ibn Battuta, qui visita en 1352-1353 Tombouctou, Gao et Niani, rapporte dans son récit que les voyageurs qui se rendaient au Soudan emportaient avec eux du *tasserġint*, une des marchandises les plus recherchées par les Noirs car ils en font leur encens. Léon l'Africain, en voyage au Soudan en 1511 et en 1514, dit, quant à lui, qu'on s'en sert dans ce pays comme parfum et qu'une charge de dromadaire de *tasserġint*, transportée par les caravanes maures, s'y vendait entre 850 et 1250 francs or.

La racine de corrigiole est, dans les pays du Sahel, aujourd'hui comme hier, un composant essentiel des mélanges pour fumigations et des parfums traditionnels préparé localement. Dans ces confections, elle est souvent associée aux rhizomes odorants des souchets. C'est là aussi une des causes possibles de la confusion.

(Dun.) A. Rich, Annonacées] et non un souchet(2). Cette assimilation par plusieurs auteurs arabes de la *suʿdà* à un poivre est très vraisemblablement due, tout simplement, à la saveur nettement piquante d'un certain nombre de rhizomes de souchets, notamment *Cyperus longus* L. et *Kyllingia erecta* Schum. & Thonn.

Comme nous allons le voir un peu plus loin dans notre étude, cette *suʿdà* africaine, qui représente l'ingrédient principal, sinon exclusif, du *buḫūr as-sūdān*, est constituée par les rhizomes, certains tuberculinisés d'autres pas, de diverses cypéracées tropicales ou subtropicales : *Cyperus rotundus* L. (espèce également méditerranéenne), *Cyperus maculatus* Boeck., *Cyperus articulatus* L., *C. auricormus* Sieber ex Spreng., *C. sphacelatus* Rottb., *Fimbristylis exilis* Roem. & Schult., *Kyllinga erecta* Schum. & Thonn et quelques autres. Ces cypéracées, à constituants aromatiques, sont effectivement utilisées aujourd'hui encore en Afrique sahélienne, seules ou associées à d'autres produits végétaux, comme encens fumigènes et comme parfums.

Quant aux autres composants décrits par la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* comme entrant dans la fabrication du *buḫūr as-sūdān*, nous pensons qu'ils ne sont pas vraisemblables et qu'ils ont été simplement inventés pour rapprocher cette confection aromatique dont on ne connaissait pas la formule exacte d'autres préparations du même type qui étaient un peu mieux documentées. En effet, ladanum, storax, genévrier sabine, résine de pin et bitume de Judée ne sont pas des substances disponibles en Afrique. A notre avis, la présence du bitume de Judée dans la formule a été imaginée pour rendre compte de l'aspect noirâtre du mélange ; celle du genévrier, parce qu'on en trouvait souvent dans les encens ; et les autres ingrédients, tous résineux, ont pris la place des substances gommorésineuses locales qu'on connaissait mal à cette époque. Nous croyons même que la formule qui est proposée par la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* a été un peu inspirée par la recette que donne Dioscoride (I, 24) du *kuphi* des prêtres de l'Egypte pharaonique, un parfum qui contenait, accompagnant les organes souterrains d'un *Cyperus*, des baies de genévrier, du raisin sec, de la résine de pin, de la myrrhe, de l'aspalathe, du roseau odorant et du schoenanthe, le tout pétri dans du miel et du vieux vin.

En fait, le *buḫūr as-sūdān* est l'ancêtre des mélanges pour encens et parfums que l'on rencontre aujourd'hui dans l'Afrique noire occidentale comme

---

(2) Sur les souchets africains, voir notre discussion plus loin dans cet article

les *wusulan* du Mali et les *thiuraye* du Sénégal. Ces mélanges sont de composition variable, mais les constituants qui reviennent le plus souvent sont les organes souterrains de diverses cypéracées soudanaises ainsi que le bdellium africain [gommo-résine du *Commiphora africana* (A. Rich) Engl., Burséracées], deux produits typiquement sahéliens. Les deux cypéracées les plus utilisées dans ces préparations africaines sont les variétés tropicales de *Cyperus rotundus* L. dont les cormes sont globuleux, de couleur brun noir, et le *C. maculatus* Boeck., à organes plus petits, fusiformes et de couleur brun foncé. Les cormes de ces deux espèces, importés d'Afrique noire, sont vendus aujourd'hui encore au Maroc sous le nom de *tarra sūdāniyya* (litt. : tarra du Soudan ou des Noirs) ou *tarra ṣaḥrāwiyya* (litt. : tarra du Sahara(3)). Ces vernaculaires dérivent du songhaï *tara* et du haoussa *turare* (= parfum), deux mots qui désignent, entre autres, les organes souterrains des cypéracées aromatiques et qui sont équivalents à la *suʿdà* des Arabes.

Le bdellium africain est, quant à lui, une gommo-résine dont les larmes peuvent aller du jaune au brun noir, en passant par l'orange et le marron, en fonction de la provenance et des modalités de sa récolte. Initialement blanche, elle revêt un aspect jaune ou rougeâtre en se solidifiant. Raclée sur les troncs sans précautions, séchée et compactée, elle devient noirâtre en raison des particules d'écorce auxquelles elle est mélangée. On la vend sur les marchés africains, sous les noms de *lembwārka* ("la bénie" ; arabe maure), *badi* ou *barakanti* (bambara ; par déformation du mot précédent), *šamut* ou *ḥamut* (wolof), *gafal* ou *luban*(4) (arabe du Nigeria). Elle se présente alors sous des formes variées : en larmes, en morceaux ou agglomérée dans de petites calebasses de la taille d'une orange faites du fruit évidé de *Strychnos spinosa* Lam. (Loganiacées).

Le bdellium africain fut de tout temps l'aromate par excellence des Noirs –l'encens du Sahel– qu'on brûlait dans de petits fourneaux, car sa fumée jouissait d'une excellente réputation d'antiseptique général, de balsamique, d'antimigraineux et d'insecticide (KERHARO & ADAM, 1974).

---

(3) *tarra ṣaḥrāwiyya* : *ṣaḥrāwiyya* ("saharienne") parce que les marchés marocains de ce produit se trouvaient autrefois sur la lisière nord du Sahara, dans les comptoirs commerciaux où aboutissaient les caravanes en provenance du Soudan.

(4) Les Arabes du Nigeria du Nord appellent *gafal* et *lubān* la résine du *Commiphora africana* (A.Rich) Engl. et du *C. pedunculata* Engl., de même que pour celle du *Boswellia papyrifera* Hochst. (DALZIELL, 1955).

Au Maroc, cette gommo-résine d'importation, quand elle se présente en larmes ou en morceaux, est appelée *umm en-nās* ("celle des gens" ; "les gens" étant l'appellation allusive des *jnūn*-s) parce qu'elle est utilisée dans les fumigations conjuratoires, un nom porté aussi par la résine de pin qui la remplace parfois dans ce même usage. Quant à la forme compactée, elle arrivait, jusque dans les années 1950, à dos de dromadaire, dans les comptoirs commerciaux du Sud marocain, du Sud algérien et même en Egypte, présentée en tablettes ou en grandes meules noires, et se négociait sous le nom de *buḫūr as-sūdān*. Il s'agissait, en réalité, non du bdellium pur mais de confections en contenant (BELLAKHDAR, 1997). Cet encens noir (mélange de gommo-résines et de matières végétales odorantes) est connu aujourd'hui encore des Dogons du Mali qui l'appellent *ûrdû*, *ûrûdî*, *ûrûdû* (http://dogonlanguages.org).

De nos jours, dans les mélanges pour encens et parfums que l'on prépare au Sahel (BA KONARÉ, 2007), au gré des formules, à ce bdellium africain et aux organes souterrains des cypéracées –les deux produits de base du *buḫūr as-sūdān*– viennent s'ajouter diverses substances à propriétés odoriférantes ou fixatrices :

- les gommo-résines des élémiers d'Afrique, *Canarium khiala* A. Chev. (Burséracées) de Côte d'Ivoire et *C. schweinfurthii* Engl. de Côte d'Ivoire, du Burkina-Faso et du Nigeria, odorantes et très adhérentes, la première de couleur sombre, parfois presque noire ;
- la gommo-résine de l'encensier du Nigéria, *Boswellia dalzielli* Huchst. (Burséracées) ;
- les racines fibreuses de *Vetiveria nigritana* (Benth.) Stapf (Poacées) ;
- le bois chargé de résine de *Daniellia oliveri* (Rolf.) Hutch. & Dalz. (Césalpinées) ;
- le cœur de bois de *Terminalia macroptera* Guill. et Perr. (Combrétacées), très odorant ;
- l'écorce aromatique de *Ficus umbellata* Vahl. (Moracées) ;
- du bois, de l'écorce, des racines et de la gommo-résine de *Detarium microcarpum* Guill. & Perr. et *D. senegalense* J.F.Gmel. (Césalpinées), tous odorants ;
- des lichens comme *Evernia* sp. et *Parmelia* sp. ;
- la racine de corrigiole (*Corrigiola telephiifolia* Pourr., Caryophyllacées) importée depuis toujours du Maroc ;
- divers olibans de l'Arabie, de la Corne de l'Afrique ou de l'Inde

(*Boswellia* divers, Burséracées),

- du benjoin (*Styrax benzoin* Dryander, *S. tonkinensis* Craib., Styracacées) importé d'Asie ;
- du mastic (*Pistacia lentiscus* L. var. *chia* DC., Anacardiacées) importé du Proche-Orient ;
- du clou de girofle (*Eugenia caryophyllata* Thunb., Myrtacées) importé d'Asie.

Tous ces produits, dont beaucoup sont facultatifs, sont concassés puis réunis entre eux pour donner des mélanges plus ou moins intimes selon le degré de finesse des moutures. On peut aussi les compacter en se servant d'un adjuvant pâteux ou en augmentant la dose des gommo-résines naturellement visqueuses ou le devenant par chauffage.

Signalons également que l'on trouve, depuis un siècle environ, dans les échoppes des herboristes marocains, une substance brune foncée ou carrément noire, portant le nom de *jāwī l-akḥal* ("benjoin noir") ou *lubān l-akḥal* ("encens noir"). Cette substance est présentée comme étant équivalente au *buḫūr as-sūdān* mais tout laisse à penser qu'il s'agit d'un produit de substitution, naturel ou fabriqué. En Inde, en Birmanie, en Malaisie, il existe plusieurs espèces produisant des gommo-résines de couleur brune très foncée, les dammars noirs, utilisés localement comme encens. Les principales sont le *Canarium strictum* Roxb. (= *C. resiniferum* Brace ex King) (Burséracées) qui exsude une résine semblable au brai du goudron de houille et les *Shorea robusta* Gaertn.f et *S. tumbuggaia* Roxb. (Diptérocarpacées) qui fournissent également des gommo-résines brunes ou noires. D'autres dammars noirs sont connus, notamment celui de *Canarium rostratum* Zipp. ex Blume des Iles Moluques, celui de *Shorea wiesneri* Schiffner d'Indonésie et celui d'*Agathis dammara* (Lamb.) Rich. (Araucariacées) des Philippines(5).

Le *jāwī l-akḥal* a pu être au départ l'un de ces dammars noirs importé d'Orient. FOGG (1941, in VENZLAFF, 1977) en a fait un térébenthinate impur, autrement dit une résine. Selon nous, plus fréquemment aujourd'hui, le *jāwī l-akḥal* serait plutôt une confection à base de produits résineux et de goudron, car il exhale une mauvaise odeur en brûlant.

(5) Il semble que ces dammars noirs soit importés depuis très longtemps au Proche-Orient. En effet, on a rapporté à la résine de *Canarium strictum* le vernis noir utilisé par les Egyptiens dès 1500 av. J.-C. pour lustrer les bois (SINGER & al., 1967).

4522 - suˁdà

Imitant en cela les Anciens, la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* range les souchets au nombre des joncs (*dīs*) tout simplement en raison de leur aspect général et de l'usage qui est fait de leurs tiges à la campagne pour ligaturer les bottes d'oignons, d'ail, de radis ou de navets.

Dioscoride (*kupeiros*, I, 4) et Pline (XXI, 69) ont parlé du souchet sans en distinguer les différentes espèces. En début de son article sur les *suˁdà*, dans une sorte d'entrée en matière, Abulḫayr al-Išbīlī se contente de reprendre ce qui vient dans Dioscoride, mais en y ajoutant quelques propriétés que Rhazi avait déjà évoquées comme, par exemple, la capacité des souchets à "brûler le sang" et à causer l'éléphantiasis. De ce fait, cette première partie introduit une certaine confusion entre *Cyperus longus* L. –qu'il décrit correctement– et *C. rotundus* L. dont il cite quelques vernaculaires en les attribuant à l'espèce précédente. Ainsi, le berbère *tīmūsāy* est rapporté par la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* au *C. longus* alors qu'il désigne en réalité *C. rotundus*, comme c'est toujours le cas au Maroc pour *C. rotundus*, où nous avons relevé *tamusayt* (BELLAKHDAR, 1997). Idem pour *muštah* un mot qui s'applique au *C. rotundus* (*musta*, *mutha* en sanskrit et en hindi, CHOPRA & al., 1956) et non au *C. longus*.

• *suˁdà muḍaffarah, suˁdà mustaṭīlah, suˁdà majūsiyyah*

La première espèce décrite par Abulḫayr al-Išbīlī sous le phytonyme *suˁdà muḍaffarah* ("souchet en tresses") est le souchet long, *Cyperus longus* L. (Cypéracées), dont le rhizome, étiré, rameux, de la grosseur du petit doigt, noir-rougeâtre, marqué d'anneaux, avec des renflements aux endroits où il se ramifie, est effectivement torsadé. Ces rhizomes sont ligneux, rougeâtres même à l'intérieur, possédent une saveur piquante et exhalent une odeur évoquant le nard et la violette qu'un stockage au sec accentue. Les renflements de cette espèce, sclérifiés et parfois creux, sont différents des tubérosités de *C. esculentus* et de *C. rotundus* qui contiennent, quant à eux, de la fécule.

En raison de son arôme et de sa saveur, le souchet long était utilisé autrefois comme condiment dans les soupes, les pâtés et les desserts. La tige de la plante exhale la même odeur mais en moins prononcé. Les anglais appellent le souchet long "*galingale*", comme pour le galanga, en raison de l'aspect du rhizome (et peut-être aussi de sa saveur épicée).

L'autre appellation donné par la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* pour ce souchet, *suˁdà mustaṭīlah* ("souchet allongé"), rend compte de la longueur du rhizome traçant,

ce qui est l'un de ses caractères différentiels par rapport aux autres espèces couramment utilisées en Occident.

C'est une plante des lieux humides, commune en région méditerranéenne. Le souchet long était une véritable peste en Italie dans les rizières. Gabriel Fallope (1523-1562) prétendait d'ailleurs que sa graine enivrait lorsqu'on en mangeait accidentellement dans du riz avec lequel elle se trouvait souvent mêlée. Cette espèce se rencontre également au Moyen-Orient, en Afrique, en Europe centrale et méridionale, au Caucase et arrive jusqu'au Kazakhstan, Turkménistan, Iran, Afghanistan et Pakistan. C'est parce que la plante est répandue dans l'Euro-Asie froide qu'elle a probablement reçu aussi le nom de *suʿdà majūsiyyah* ("souchet des Mages, des Mazdéens"), par opposition aux autres souchets qu'on ne trouve pas à ces latitudes.

• *ṭirbāj*

Abulḫayr al-Išbīlī nous décrit cette espèce comme un jonc de marais, à tiges triangulaires, à feuilles assez larges, et dont les organes souterrains, inodores, sont constitués par des sortes de chataîgnes reliées entre elles par des filaments. Du point de vue des usages, il nous dit qu'elle sert à faire des toitures et à remplir les matelas. Au n°1940, à propos de cette même espèce, l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* rapporte le vernaculaire *marʿa l-baṭṭ* ("pâturage de canards") comme l'un des autres noms qu'on lui donne parce que les canards se nourrissent de ses parties souterraines. Il s'agit clairement ici, non d'un souchet, mais du scirpe maritime [*Scirpus maritimus* L. = *Bolboschoenus maritimus* (L.) Palla], une cypéracée qui se rencontre dans les étangs d'eau saumâtre et dans d'anciens marais salants exploités en roselières. De section triangulaire, ses tiges, assez rudes vers le haut, peuvent atteindre 1,2 mètre. Le limbe des feuilles est de longueur supérieure ou égale à la tige, large de 3 à 9 mm, plat avec une carène en dessous, un peu rude sur les bords et aigu au sommet. Les fleurs sont à écailles roussâtres, les épillets gros et ovoïdes (1 à 2 cm de long), entourés de barbes.

Les tubercules récemment formés, blancs à l'intérieur, sont riches en amidon, inodores mais à goût de coco. En vieillissant, ils deviennent noirs et se lignifient. Les populations rurales les donnent à manger aux herbivores domestiques et en tirent par mouture une farine servant à faire des bouillies en période de disette. Il est exact, par ailleurs, que l'espèce constitue une ressource alimentaire importante pour l'avifaune (les fruits pour les oiseaux granivores,

les tubercules pour les oies cendrées, les canards sauvages et divers autres volatiles migrateurs).

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, feuilles et tiges étaient effectivement utilisées pour couvrir les chaumières et les bâtiments de fermes en Vendée, en Bretagne, en Camargue et en Espagne, dans les zones de marais où ce scirpe abonde.

Le vernaculaire *suˁdà ṣīnī* ("souchet de Chine") rapporté pour cette espèce, semble totalement inadéquat. Nous sommes là en présence d'un mécanisme classique de construction des phytonymes binominaux dans les lexicologies populaires : les variétés connues d'un produit sont distinguées en fonction de leurs lieux historiques de récolte ou de production (Inde, Constantinople, Egypte, Iraq, etc.), tandis que les variétés moins bien connues se voient attribuer une provenance imaginaire, généralement éloignée, très souvent d'ailleurs la Chine, le pays des Mages, l'Ethiopie, la Slavonie. Dans une longue liste qui a déjà épuisé toutes les provenance habituelles, recourir à une déterminant de lieu éloigné, même totalement inventée, ce n'est donc souvent qu'une manière de différencier un produit. Le mot *antul* –donné par Abulḫayr al-Išbīlī comme étant le nom que porte la fleur de cette espèce– dérive du grec *anthêlê* ("touffe soyeuse qui couronne certaines plantes" CHANTRAINE, 1999), en passant probablement par le bas latin et le castillan. On trouve aussi chez les Anciens les mots *malinathallê* (Théophraste, H.P., 4, 8, 12) et *anthalion*/*anthalium* (Pline, H.N., 21, 88) pour *Cyperus esculentus* L., mots qui pourraient avoir été empruntés à l'égyptien ancien. Aujourd'hui, en botanique moderne, le mot "*anthèle*" sert à désigner un type d'inflorescence que l'on rencontre, par exemple, chez certaines cypéracées et juncacées, une inflorescence cymeuse ou fasciculée dans laquelle les pédoncules latéraux sont plus longs que les centraux.

• *suˁdà ˁirāqiyyah*

L'espèce ainsi désignée ("souchet irakien") est le *Cyperus rotundus* L. (Cypéracées).

La plante mesure entre 20 et 40 cm de haut avec une tige grêle aérienne à section triangulaire. L'appareil souterrain de *C. rotundus* est caractérisé par la présence d'un réseau ramifié de rhizomes filiformes et fibreux qui portent tous les 5 à 25 cm un tubercule noirâtre ellipsoïdal de 2 à 3 cm de long et de 1 cm de large, couvert d'écailles fibreuses de couleur sombre. Les chaînettes de

tubercules restent localisées dans les 20 premiers centimètres de sol. Ces tubercules sont spongieux et blanchâtres à l'intérieur, plus ou moins odorants selon les écotypes, à saveur aromatique et résineuse. Tendres et succulents quand ils sont jeunes, ils deviennent durs et noircissent en vieillissant.

L'espèce *C. rotundus* peut être confondu au stade végétatif avec *C. esculentus* L. Toutefois, elle s'en distingue par la forme fusiforme des tubercules et leur aspect écailleux. Lorsqu'on les écrase, il s'en dégage une ordeur poivrée. La description qu'en donne la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, inspirée par Dioscoride mais avec un peu plus de détails, correspond tout à fait à notre tableau. Le souchet rond est de distribution tropicale et subtropicale mais il est passé dès la protohistoire en zone tempérée, probablement par domestication. Aujourd'hui c'est une véritable espèce invasive dans les champs cultivés de la région méditerranéenne, tenace et difficile à éradiquer. La terre sablonneuse humide, rendue meuble par les labours, est en effet son milieu de propagation idéal. C'est la raison pour laquelle il a reçu en bas-latin le nom de *yunjuh wurtayrah* ("jonc des potagers, des cultures"). Dans les champs qui sont desherbés régulièrement, ce souchet peut être observé en colonies denses là où il n'est pas dérangé, c'est-à-dire sur les bordures des parcelles, comme le souligne très justement Abulḫayr al-Išbīlī.

Dès la fin du Paléolithique, on voit apparaître les cormes du *Cyperus rotundus* dans l'alimentation des populations du Moyen-Orient. Ils sont associés à des meules trouvées sur le site de Wadi Kubbaniya (vallée du Nil près d'Assouan, Egypte) et datant d'environ 18000 ans avant J.-C. Leur usage nutritionnel est également signalé très tôt en Mésopotamie (incluant l'Irak actuel). Un aliment composé égyptien dont la recette nous est donnée par le papyrus d'Ebers est décrit par Dioscoride : on y trouve des cormes de souchet, du miel, du vin et d'autres ingredients. Plus tard, ils ont été utilisés dans la préparation d'onguents, de parfums, d'encens et de remèdes par les Egyptiens, les Mycéniens, les Grecs et les Romains. Aujourd'hui encore, en Inde, ils entrent dans la fabrications des *agarbati* (sticks d'encens à brûler). De plus, ces cormes ont constitué de tout temps une ressource alimentaire importante pour certains oiseaux migrateurs tels que les grues. Le souchet rond du Levant, un écotype auquel les botanistes donnaient autrefois le nom de *Cyperus rotundus orientalis major*, est commun en Egypte, le long du Nil et dans les marais, en Irak, en bordure de l'Euphrate et du Tigre, en Palestine, en Syrie, en Iran et un peu partout au Proche-Orient, dans les zones humides et sablonneuses. C'est cet

écotype particulier –que la domestication a peut-être amélioré il y a très longtemps avant qu'il ne s'ensauvage à nouveau– que la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* nous décrit sous le nom de *suˁdà ˁirāqiyyah* ("souchet irakien") ; et c'est le même, ou un autre de ses cultivars régionaux, qu'elle mentionne un peu plus loin sous le nom de *suˁdà kūfiyyah* ("souchet d'al-Koufah", une ville de l'Irak). Cette *suˁdà kūfiyyah* est d'ailleurs cité par Maïmonide dans le *Šarḥ asmāˀ al-ˁuqqār* (MEYERHOF, 1940) comme étant l'une des variétés de *Cyperus rotundus*.

• *suˁdà rūmiyyah, suˁdà qusṭanṭīniyyah*

Sous les noms de *suˁdà rūmiyyah* ("souchet des Romains, des Byzantins") et *suˁdà qusṭanṭīniyyah* ("souchet de Constantinople"), Abulḫayr al-Išbīlī décrit une autre variété de souchet, très proche de la précédente, possédant des feuilles étalées sur le sol et des racines filamenteuses très odorantes. Abulḫayr al-Išbīlī reviendra sur ce souchet lorsqu'il rapportera une information provenant de chrétiens d'Amalfi (une ancienne ville située près de Naples et Salerne), selon laquelle la plante serait très utilisée localement comme encens pour les temples et les églises en raison de sa très bonne odeur. Les données morphologiques et chorologiques que nous fournit la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* sur cette plante, et qui sont exploitables pour une diagnose, rendent deux espèces de *Cyperus* éligibles pour être la *suˁdà qusṭanṭīniyyah* et la *suˁdà rūmiyyah*.

La première serait *Cyperus odoratus* L. (= *Torulinium odoratum* (L.) S.S. Hooper = *Cyperus engelmannii* Steud. = *Cyperus ferax* Rich.) une plante généralement annuelle (ou pérenne mais à courte vie), à racines fibreuses filamenteuses, portant ou non des cormes, et caractérisée par une grande variabilité qui pourrait en réalité recouvrir plusieurs taxons très proches les uns des autres. C'est une espèce native des régions tropicales et subtropicales de l'Ancien Monde mais également de l'Asie tempérée où on la rencontre notamment en Iran, en Irak, en Palestine, en Syrie, en Turquie, au Caucase et en Azerbaïdjan. L'écotype palestinien, dont la détermination a été faite par l'expert mondial des *Cyperus*, le Dr. G.C. Tucker (Eastern Illinois University, Charleston, USA), est une plante annuelle à habitat humide, atteignant en moyenne 20 cm de haut, avec de nombreuses tiges et des feuilles en rosette. Il existe aussi dans ce groupe un *Cyperus odoratus* subsp. *transcaucasicus* (Kük.) Kukkonen, plus spécifique à la région caucasienne et qui présenterait les mêmes caractères. La seconde espèce éligible pour correspondre à la *suˁdà rūmiyyah* d'Abulḫayr al-Išbīlī pourrait être une variété de *Cyperus rotundus* propre à

l'Asie mineure, cette espèce étant effectivement très polymorphe aussi bien dans sa partie aérienne que dans sa partie souterraine. C'est probablement cette variété particulière de souchet rond que décrit Ibn al-Bayṭār (LECLERC, 1877-1883, n°1186) quand il précise que le meilleur produit est celui qui vient de Syrie, des îles Cyclades et de Cilicie (une province de l'Empire romain d'Orient, actuellement en Turquie). Aujourd'hui encore, les organes souterrains de ce *C. rotundus* de Turquie sont très utilisés localement pour faire du parfum traditionnel. Dans le vocabulaire technique des apothicaires du Moyen-Age, "*Cyperus romanus*" était effectivement le nom d'un souchet odorant mais sans qu'on puisse déterminer aujourd'hui avec exactitude s'il s'agissait de *C. rotundus* ou de *C. longus*, car les cormes du premier et les renflements rhizomateux du second étaient souvent vendus les uns à la place des autres. On ne peut pas non plus exclure qu'Abulḫayr al-Išbīlī ait puisé ses renseignements sur la *suʿdà rūmiyyah* dans le livre d'un prédécesseur qui aurait inclus dans son paragraphe des "joncs" aromatiques, une petite valériane à racines fibreuses, chevelues, peut-être *Valeriana celtica* L., *V. italica* Lam ou tout autre valériane de celles qu'on trouve fréquemment en Asie mineure et dans le Caucase. Aux "joncs" aromatiques, les Anciens ont, en effet, souvent assimilé divers scirpes et joncs véritables, l'asaret d'Europe (*Asarum europeum* L., Aristolochiacées), le glaïeul (*Gladiolus italicus* Mill., le *cypirus* de Pline), des nards (diverses Valérianacées) et même des faux-nards (comme *Allium victorialis* L., Liliacées). De ces espèces, mélangées entre elles, on faisait d'ailleurs dans l'Antiquité des onguents aromatiques, les *nardinum*, que décrivent bien Dioscoride et Pline.

• *suʿdà miṣriyyah*

Ce souchet égyptien dont la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* décrit le rhizome comme ressemblant au gingembre est le souchet articulé, *Cyperus articulatus* L. (= *Cyperus pertenuis* Roxb.), une espèce africaine tropicale et subtropicale, aujourd'hui introduite en Inde, dans les Caraïbes et sur le continent américain. L'espèce remonte effectivement jusqu'en Egypte où elle abonde sur les berges du Nil et où on la dénomme aujourd'hui *dīs*. On la rencontre également en Palestine.

Le rhizome séché garde sa bonne odeur très longtemps. Aussi les femmes l'emploient-elles, en poudre, comme parfum capillaire. En Egypte, des morceaux de rhizome sont mis dans les coffres afin qu'ils communiquent leur parfum aux habits et sont également brûlés comme encens (BOULOS & EL-

HADIDI, 1984). En Afrique noire, où l'espèce est fréquente sur les bords de rivière et où il est même cultivé aux abords des puits, le rhizome séché est l'un des parfums et des encens les plus utilisés. Les femmes confectionnent aussi des ceintures et des colliers odoriférants en enfilant des morceaux de rhizome percés sur un fil. On le mâche enfin pour purifier l'haleine et “donner du poids à la parole” (DALZIELL, 1955 ; BA KOUMARÉ, 2007). C'est le *madia* des Bambaras du Mali.

L'organe souterrain de cette plante, rouge-noirâtre à l'extérieur quand il est frais, palissant une fois séché, et de teinte claire à l'intérieur, est un rhizome d'environ 0,6 cm de diamètre, renflé par endroits (tous les 3 à 5 cm) en petits tubercules de 1,5 à 2,5 cm de long. Il a une saveur amère, aromatique et exhale une odeur épicée qui rappelle un peu la cannelle et la noix muscade.

Abulḫayr al-Išbīlī a cru reconnaître ce *Cyperus articulatus* dans la variété que nous décrit Dioscoride comme étant un souchet de l'Inde qui ressemble au gingembre, parce que son rhizome présente lui-même l'aspect du gingembre. C'est la raison pour laquelle Abulḫayr al-Išbīlī pose l'équation *suˁdà miṣriyyah* = *suˁdà hindī.* Il fait aussi de *suˁdà miṣriyyah* l'équivalent de *suˁdà rūmī* parce que les Coptes chrétiens l'utilisaient comme encens dans leur culte. Mais nous avons vu précédemment que la *suˁdà rūmiyyah* était une autre espèce de souchet.

Quant au véritable souchet de l'Inde, il est représenté par d'autres espèces natives de l'Asie tropicale : *C. scariosus* R.Br., le *nagarmutha* (en hindi et bengali), dont les femmes indiennes utilisent le rhizome, séché pulvérisé, pour se parfumer les cheveux. On trouve aussi en Inde *C. stoloniferus* Retz, appelé *jatamansi* en marathi en raison de son odeur de nard, et *mutransialian* en persan, une espèce des sables maritimes à longs stolons, employée elle aussi comme parfum. On récolte aussi en Inde *C. rotundus* L. qui y est utilisé de la même manière que les précédents et entre dans les mélanges pour encens.

• *suˁdà sabḫiyyah, suˁd sabḫī*

La *suˁdà sabḫiyyah* (ou *suˁd sabḫī*, “souchet des marais”) est décrite dans la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* comme une espèce des marais, vivace par une rhizome noir, dur et ligneux, inodore, possédant des feuilles semblables à celles de l'oignon, des tiges lisses et droites rappelant le roseau, contenant une moelle blanche mais vertes à l'extérieur, de la taille d'un homme, portant à leurs sommets des épis fusiformes. Du point de vue des usages, la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* rapporte que la

plante est employée à fabriquer des toitures.

Il s'agit ici, non d'un souchet, mais d'une autre cypéracée, le choin marisque, *Schoenus mariscus* L. [= *Cladium mariscus* (L.) Pohl], espèce vivace, inodore, commune dans les marais saumâtres et que les populations des Pyrénées orientales, de l'Aude, de l'Hérault, du Gard et de la Catalogne utilisaient effectivement autrefois pour couvrir les chaumières et les maisons de ferme.

Au Maroc, les massettes (*Typha angustifolia* L., *T. latifolia* L., Typhacées), divers scirpes et autres "joncs" des marais portent aujourd'hui le nom de *tabuda*, (avec sa variante *abuda*, BELLAKHDAR, 1997), un nom qui est rapporté par la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* pour notre choin marisque, sous la forme de *būẓā*.

• *suʿdà ḥabašiyyah, ḥabb az-zalam, fulful as-sūdān*

Il s'agit ici du souchet comestible, *Cyperus esculentus* L. (Cypéracées), également traité à part, aux n° 1406, 3806, sous le nom de *ḥabb az-zalam*, et dont plusieurs auteurs arabes ont fait le *fulful as-sūdān* ("poivre des Noirs"), équivalence que réfute Abulḫayr al-Išbīlī, ce nom devant être réservé, selon lui, uniquement au poivre de Guinée [*Xylopia aethiopica* (Dun.) A. Rich., Annonacées].

On trouve le souchet comestible (*C. esculentus*) à l'état spontané aussi bien dans les régions tropicales que dans la zone tempérée, de la Région méditerranéenne à l'Asie occidentale et à l'Afrique noire. Il est aussi cultivé depuis très longtemps en Egypte, au Moyen-Orient et au Sahel.

En Espagne, sa culture a été introduite par les Arabes. Les tubercules du *C. esculentus* (souvent appelés "amandes de terre"), davantage encore que ceux du *C. rotundus*, sont utilisés depuis les temps les plus anciens en Méditerranée orientale dans l'alimentation et dans les soins. On en a trouvé dans des tombes pharaoniques datant du 4e millénaire av. J.-C. Les amandes de terre, étaient consommées en Egypte, bouillies dans de la bière, rôties, ou écrasées dans du miel. De nos jours, elles servent surtout à faire des boissons rafraîchissantes à goût d'orgeat en Egypte, en Espagne, au Maroc.

En Afrique Noire, on retrouve aujourd'hui à peu près les mêmes usages alimentaires pour *C. esculentus*. Appelé localement *aya*, le souchet de Maradi (Niger), une région située au cœur d'un Etat haoussa historique, est reputé. Il y constitue une culture pluviale importante avec deux variétés : le petit et le gros

souchet. On le consomme rôti, sous forme de bouillies ou de boissons et on en fait aussi localement des pâtisseries (*dakuwa*), mais les 2/3 de la production sont aujourd'hui exportés vers le Nigéria, autre pays gros consommateur de souchet (ALMOU MANI, 2008).

Les vernaculaires *qurmī* et *āqrūm* que donne la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* au n° 3806 comme synonymes berbères du *fulful as-sūdān* (pris au sens de "souchet comestible") nous semblent être davantage des formes arabisées puis berbérisées du bas-latin *cormus* (grec : *kormos* = tronc) qui a donné l'espagnol "cormo" et le français "corme" (au masculin). Ce mot désigne un organe de réserve souterrain qui a l'aspect d'un bulbe mais qui est formé d'une tige renflée entourée d'écailles. Le mot "corme" s'emploie couramment pour l'organe souterrain du safran, du glaïeul, du colchique, du taro, mais il est tout à fait adapté pour désigner aussi les parties enterrées du *Cyperus esculentus* et du *C. rotundus* L.

Ces mots, *āqrūm* et *qurmī*, qui désignent ici *C. esculentus* sont deux éléments lexicaux de plus dans la longue liste des mots empruntés par les langues arabe et berbère au grec et au latin.

BIBLIOGRAPHIE

Almou Mani A. (2008), *Exploitation du* Cyperus esculentus (*souchet*) *: enjeux économiques et impact environnemental dans la région de Maradi*, Mémoire de Master en Géographie, Université de Niamey.

Anṭākī Dāwūd b. ˁUmar (1952), *Taḏkirat ulī l-albāb wa-l-jāmiˁ li-l-ˁajab al-ˁujāb*. Le Caire 1372/1952.

Ba Konaré A. (2007), *Parfums du Mali –dans le sillage du* wusulan, Paris, Ed. Cauris, 88 p.

Bellakhdar J. (1997), *La pharmacopée marocaine traditionnelle*, Paris, Ibis Press, 764 p.

Boulos L. & El-Hadidi M.N. (1984), *The weed flora of Egypt*, Ed. The American University in Cairo Press, 178 p.

Bustamante J., Corriente F. Tilmatine M. (2004-2010), *Abulḫayr Alˀišbīlī* (*s.V/XI*). *Kitābu ˁUmdati ṭṭabīb fī maˁrifati nnabāti likulli labīb* (*Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científícas, texte arabe,

traduction en castillan et index, III volumes (4 tomes), 857 p. +785 p. + 1049 p.

Chantraine P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 1968, nouvelle édition mise à jour, Paris, Editions Klincksieck, 1447 p.

Chopra R.N., Nayar S.L., Chopra I.C. (1956), *Glossary of indian medicinal plants*, New Delhi, Council of scientific & industrial research, 330 p.

Dalziell J.M. (1955), *The useful plants of West tropical Africa*, publié par Crown Agents for Oversea Administration, London, 612 p.

Kerharo J. & Adam J.G. (1974), *La pharmacopée sénégalaise traditionnelle*, Paris, Ed. Vigot frères, 1011 p.

Leclerc L. (1877-1883), *Traité des simples par Ibn Al-Baytar*, *Al-jamiʿ li-mufradat*, traduction parue dans les Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 3 tomes.

Meyerhof M. (1940), *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār, un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide,* Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 258 p. + 69 p.

Singer C., Holmyard E.J., Hall A.R., Trevor I. Williams (1967), *A History of Technology*, Oxford, Clarendon Press, pp. 243-244.

Venzlaff H. (1977), *Der marokkanische Drogenhändler und seine Ware*, Wiesbaden, Ed. Franz Steiner Verlag GmbH, 245 p.

UNA EXPERIENCIA EN EL AULA: EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL *KITĀB AL-ŶĀMIʿ* DE IBN AL-BAYṬĀR. CAPÍTULOS DE LA *ẒĀʾ* Y DE LA *ʿAYN* (1ª PARTE)

Ana María **CABO GONZÁLEZ***
Universidad de Sevilla

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 65-96

Resumen: Resultados de la experiencia de edición y traducción de un fragmento del *Tratado de los simples medicinales* de Ibn al-Bayṭār llevada a cabo por los estudiantes de la asignatura "Ciencia Árabe" del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla bajo la dirección de la Profª. Ana María Cabo González(1).

Palabras clave: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botánica. Farmacología. Ciencia árabe medieval.

Abstract: Results of the experience in editing and translating a fragment of Ibn al-Bayṭār's work *Treatise on Simple Remedies* that has been carried out by the students of "Arabic Science" in the section of Arab and Islamic Studies of the University of Sevilla promoted by Prof. Ana María Cabo González.

Key words: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botany. Pharmacology. Arabic Science in the Middle Ages.

---

* acabo@us.es.

(1) Los estudiantes que ha participado en este trabajo son los siguientes: Fatimetu Aomar, Paloma Fernández-Sedano, Salud A. Flores y María Gómez. La primera parte de este proyecto ha sido publicada en al-Andalus-Magreb, 16 (2009), 45-87, y la segunda en al-Andalus-Magreb, 17 (2010), 39-76

ملخص البحث: يعد هذا المقال ثمرة لتجربة تحقيق وترجمة جزء من عمل ابن البيطار في بعض العلاجات البسيطة؛ وقد قام بهذا البحث طلبة ''العلوم العربية'' في شعبة الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إشبيلية، وتم تحت إشراف الأستاذة آنا مارية كابو غونثالث.

كلمات مفاتيح: الأندلس، ابن البيطار، علم النباتات، الصيدلة، العلوم العربية في العصور الوسطى.

1. Edición

ظفرة

الغافقي وتسمى أيضاً التسترية وهي نبتة ضعيفة تنفرش على الأرض على خيطان رقاق لها ورق مستدير يشبه ما صغر من الأظفار وما كبر فهو قريب من ورق قوطوليدون في شكله فظاهر الورق أخضر وباطنه أحمر وتخرج من ورقه سويقة رقيقة مدورة تعلو نحو الشبر وأقل في رأسها زهرة [A 188r] صفراء ولها أصل أسود الظهر أبيض الداخل في قدر أنملة وهو حاد حريف أكال اللحم العفن ينفع [من] القروح العميقة الخبيثة والأكلة والنواصير ويقلع الثواليل ويبرئ من القرع.

ظفر قطورا

بالسريانية.

الشريف وهو نبات شعري [B 222r] ينبت في الأرض الحرشاء الجبلية والجرف الساحلية في الأعم ويكون برياً أيضًا وهو نبات له ساق خشبي دقيق عليه قشرة رقيقة حرشاء وخشب الساق أحمر ويعلو على الأرض قدر شبر ونصف ونباته على أصل خشبي يكون أكثره ظاهرًا على وجه الأرض داخله أحمر وعليه قشر أسود يتفرع على الأصل أغصان متفرقة وعلى الأغصان ورق دقيق كورق الشيح متباعد بعضه من بعض وله زهر شبيه بزهر أناغالس(2) الأحمر إلا أن لونه مستحيل الحمرة ويخلف ثمرًا شبيهاً بثمر هيوفاريقون وهذا النبات لا يكاد أن يسقط شتاء وصيفًا والمستعمل منه قشر أصله وهو بارد يابس في الثالثة والخاصة إلحام الجراحات إذا كانت بدمها غباراً وإذا سحقت ونخلت وعجنت بعسل منزوع الرغوة واتخذ منها معجون كان

---

(2) من ب و في الأصل "أنا عالين".

أبلغ الأدوية في النفع لقرحة الأمعاء وسحجها[3] وخاصة هذا الدواء قطع الدم من أي عضو كان من أعضاء البدن.

ظفر القط

الشريف هذا النبات يسمى باليونانية قلومانن[4] وسنذكره في القاف[5].

ظفر النسر

الشريف هو النبات المسمى باليونانية قاطاننقى وتفسيره كف العقاب وسنذكره في الكاف[6].

ظفيرا

وظفيرة أيضًا هو الفودنج البري فيما زعم قوم.

ظفيرة العجوز

اسم ثمر الحسك بالقيروان[7] والشام والديار المصرية أيضًا.

ظلف

المذكور من الأظلاف ظلف المعز وظلف الجاموس وظلف الأيل وقد ذكرت كل واحد منها مع حيوانها فلينظر هناك.

---

(3) من ب و في الأصل "وشحجها".

(4) من ب وفي الأصل "لومان".

(5) من ب وفي الأصل "لام".

(6) في ب "في حرف القاف".

(7) من ب و في الأصل "بالفيروان".

ظليم

هو ذكر النعام وسنذكره في النون.

ظمخ

من "**كتاب الرحلة**" الظمخ بالظاء المعجمة المكسورة من بعدها ميم مشددة مفتوحة ثم خاء معجمة اسم ثمر الجوذر عند العرب بالقيروان[8] وغيرها من بلدانهم وقد ذكرت الجوذر في الجيم.

ظيان

الشريف هو الياسمين البري ويسمى باللطينية يربة دفوقة ومعناه عشبة النار وهو المرعف شمًا ويسمى بالبربرية أيزنزو وهو نبات ينبت في البراري ورؤوس التلال الرطبة وكأنه ضرب من [B 222v] اللبلاب يلتف بعضه ببعض وله زهر ياسميني الشكل صغير [و]ورقه شبيه بورق النوع الكبير من القسيني إلا أنه أصلب منه بكثير وله على قضبانه شوك شبيه لشوك الورد وكثيرًا ما ينبت مع العليق أبدًا لا يفرقه وله أصل أسود طويل يتشعب منه شعب رقاق أسود وليس بين أحد من أهل الأندلس خلاف بأنه هو الخربق الأسود وذلك إن كلما ينسب إلى الخربق الأسود من الإسهال وعام المنافع هي موجودة في عرق هذا النبات وحرارته تزيد على حرارة الخربق الأسود ويقال أنه حار يابس في الدرجة الرابعة إذا وضع على الجسم أحرقه وحياء وفعل فيه ما يفعله الشيطرج وإذا سحق مع تين علك وضمد به البهق الأبيض والأسود أذهبه ونقاه وإذا سحق بالخل فعل ذلك إلا أنه ينبغي أن لا يترك حينًا كثيرًا وإذا ضمد به فوق عرق النسا قرح العضو وفعل به كفعل النار ونفع منه نفعًا بينًا[9] وإذا سعط[10] بوزن حبة مدقوقًا بدهن من بنفسج نفع من الشقيقة الباردة السبب وإذا طبخ منه نصف أوقية في رطل ماء إلى أن ينقص نصب الماء ثم صفي ووضع عليه وزنه سكر وصنع منه

(8) من ب و في الأصل "بالفيروان".

(9) في ب "بليغا".

(10) في ب "سعط منه".

شراب كان أبلغ الأدوية في أذهاب البهر والتضائق[11] والسعال المزمن وإذا تركب[12] منه دهن[13] نفع من الفالج والاسترخاء وإذا سحق بخل وحك به على موضع داء الثعلب حتى يدمي نفع من ذلك بحكة واحدة وإذا دخل منه عود في الناصور وترك ساعة قلع الصلابة وإن شرب منه مقدار ثلاثة أرباع درهم ملتوتاً بدهن لوز حلو وخلط بمثله أفسنتين أسهل بلغماً ومرة وإذا سحق بماء الخيارة وشرب منه وزن نصف درهم قيأ قيائاً بليغاً حسناً بلا أذى[14] وعصارة ورقه وأغصانه إذا جففت وسقى منها وزنة درهم قيأ قيائاً حسنًا بلا أذى وعروقه إذا شرب منها وزن ثلثي درهم مع وزنه[15] بسبايج ومثله مقل أزرق أسهل إثنى عشر مجلسًا خلطًا سوداء وبقى شيئاً صالحًا وينفع من الربو وعسر النفس.

الغافقي [B 223r] عروقه إذا طبخت بالخل ويمضمض به نفع من وجع الأسنان وزهره ينفع من الصداع البارد والرياح الغليظة في الرأس إذا شم وقد يتخذ منه دهن حار لطيف قوي [A 188v] التحليل وينفع من اللقوة والفالج وعروق النسا والرعشة والشقيقة الباردة وشبهها من الأمراض الباردة ومنه صنف آخر دقيق الورد جداً وهذا الصنف هو الذي ذكره **ديسقوريدوس** في المقالة الرابعة نحو آخرها وسماه باليونانية قليماطس وقال هو نبات يخرج أعضان لونها إلى الحمرة دقاقاً شبيهة بالخلاف ورقها حريف[16] يقرح اللسان ويلتف على الشجر مثلما يلتف النبات المسمى سميلقس.

جالينوس في السابعة ورق هذا النبات محرقة حتى أنه يكشط عن الجلد فهو لذلك في الدرجة الرابعة من درجات الأشياء المسخنة عند ابتداء الدرجة الرابعة.

ديسقوريدوس وثمر هذا النبات إذا شرب بالماء أو بالشراب المسمى أدرومالي وهو مسحوق أسهل بلغماً ومرة وورقه إذا تضمد به قلع الجرب وقد يتخذ بالملح مع الشيطرج للأكل[17].

---

(11) من ب وفي الأصل "البصاق".

(12) من ب وفي الأصل "كب".

(13) في ب "دهنا".

(14) لم يرد في ب "بلا".

(15) في ب "مع مثله".

(16) تصحيح، وفي الأصل "خفيف" وفي ب "حريفا".

(17) في ب "لأكل والله علم".

حرف العين (الجزء الأول)

عاقرقرحا

ديسقوريدوس في الثالثة فيريتوس هو نبات له ساق وورق مثل ساق وورق الدوقش الذي ليس ببستاني أو النبات الذي يقال له مارثون وأكليل شبيه بإكليل الشبت وزهر شبيه بالشعر وعرق في غلظ الإبهام[18].

لي هو دواء معروف عند الجميع وهو المسمى بالبربرية تاغندست وهو غير هذا الدواء الذي ذكره **ديسقوريدوس** [هنا] وفسرته التراجمة بالعاقرقرحا وليس به لأن العاقرقرحا نبات لا يعرف اليوم وما قبله إلا ببلاد المغرب خاصة ومنها يحمل إلى سائر البلاد وأول ما وقفت عليه وشاهدت نباتة بأعمال بإفريقية بظاهر مدينة يقال لها قسطنطينية الهواء بالجانب القبلي بموضع يعرف بصمعة [B 223v] لواتة ومن هناك جمعته عرفني به بعض العربان وهو نبات شبيه في شكله وقضبنانه وورقه وزهره جملة النبات المعروف بالبابونج الأبيض الزهر المعروف بمصر بالكركاش إلا أن قضبان[19] العاقرقرحا عليها زغب أبيض وهي ممتدة على وجه الأرض وهي كثيرة مخرجها من أصل واحد على قضيب منه رأس مدور كشكل رأس البابونج الصغير[20] المذكور أصفر الوسط وله أسنان دائرة بالأصفر منها باطنها مما يلي الأرض أحمر وظاهره إلى فوق الأرض[21] أبيض وله أصل في طول فتر في غلظ أصبع حار حريف محرق فهذه صفة العاقرقرحا على الحقيقة وأما دواء الذي ذكره **ديسقوريدوس** وسماه باليونانية فيريتوس وفسرته التراجمة بالعاقرقرحا كما قلنا وليس به فهو دواء اليوم أيضاً عند أهل صناعتنا بدمشق يعرف بعود القرح الجبلي ويعرفون تاغندست[22] بعود القرح المغربي وهذا الدواء المعروف بعود القرح الجبلي كثير بأرض الشام يشبه نباته ما عظم من نبات الرازيانج وله ثمر وقد رأيته وجمعته بظاهر دمشق في رأس وادي بردة بموضع يعرف ببابل السوق في يسري الطريق وأنت طالب زبداني على الصورة التي

---

(18) من ب "أصبع الأبهام".

(19) من ب وفي الأصل "قضبانه".

(20) من ب ساقطة.

(21) من ب ساقطة.

(22) تصحيح وفي المحطوطين "الناغنست".

وصفه **ديسقوريدوس** بها فاعرف ذلك وصفته.

جالينوس في الثامنة أكثر ما يستعمل من هذا أصله خاصة وقوته قوة محرقة تحرق وبسبب هذه القوة صار يسكن وجع الأسنان الحادث من البرودة وينفع من النفاض والقشعريرة الكائنة بأدواد إذا دلك به البدن كله قبل وقت الحمى مع زيت وينفع من به خدر في أعضائه ومن به استرخاء قد أزمنه.

ديسقوريدوس يحذو اللسان إذا ذيق حذواً شديداً ويجلب بلغماً وكذا إذا طبخ بالخل وتمضمض به نفع من وجع الأسنان وإذا مضغ جلب البلغم وإذا سحق وخلط بزيت وتمسح به أدر العرق ونفع من وجع الكزاز إذا كان يعرض للأسنان كثيراً ويوافق الأعضاء التي قد غلب عليها البرد والتي قد فسد حسها وحركتها ونفع منها نفعاً بيناً [B 224r].

ابن سينا هو شديد التفتيح لسدد المصفاة والخشم وإذا طبخ بالخل وأمسك خله في الفم شد الأسنان المتحركة.

"**التجربتين**" إذا دق وذر على مقدم الدماغ سخنه ونفع من توالي النزلات وينفع المفلوجين والمصروعين الذين صرعهم من خلط غليظ في الدماغ وإذا مضغ مع الزفت أو مع المصطكى جذب بلغماً كثيراً لزجاً وإذا أخذ منه معجوناً بعسل لعقاً ذوب بلغم المعدة ويزيد في الجماع في أمزجة المبرودين والمرطوبين جداً وإذا سحق وخلط بدقيق الفول وملئت منه خريطة وجعل فيها الذكر مع البيضتين ويتركان كذلك يوماً كاملاً [A 188v] أعان على الجماع للمبرودين ولا سيما لمن يجد في انثييه برداً ظاهراً.

الدمشقي العاقرقرحا [حار] يابس في الدرجة الرابعة.

إسحق بن عمران ينفع إذا طبخ بالخل تمضمض به لسقوط اللهاة واسترخاء اللسان والعارض من البلغم.

أبو الصلت إذا شرب وزن درهمين أسهل البلغم.

الشريف ودهنه ينفع من اللقوة والاسترخاء والفالج وإذا دهن به القضيب قبل الجماع بعث الشهوة وأعان على إسراع الإنزال وصفة دهنه يدق من أصله [قدر] أوقية ويطبخ في رطل ماء حتى يرجع إلى أوقيتين ويلقي عليها مثلها زيت ويطبخ الجميع حتى ينضب الماء ويبقى الزيت ثم يصفي ويرفع لوقت الحاجة إليه.

الغافقي إذا دق وعجن بعسل وشرب نفع من الصرع وبته يفعل ذلك أيضاً.

عاقر شمعا

هو الشنجار وقد ذكرته في الشين المعجمة.

عاج

مذكور مع الفيل في حرف الفاء.

عبيثران

يقول عبوثران وزعم قوم أنه القيصوم وليس به.

أبو حنيفة الدينوري هو أغبر ذو قضبان دقاق شبيهة بالقيصوم إلا أن له شمراخ مدلي على نوار أصفر شبيه بالذي يكون في وسط الأقحوان وهو قريب الشبه من القيصوم في الغبرة وذفرة الريح ونواره رائحته طيبة جداً ليست من رائحة القيصوم في شيء يشاكل رائحة سنبل الطيب ويزرع في البصر [B 224v] في البساتين ويوضع في المجلس مع الفاغية فلا يفوقه ريحان.

فأقول تجلبه البادية للقاهرة على أحمال الفحم مع القيصوم لأنه كثيراً ما ينبتان في موضع واحد وقد جربنا منه إذا سحق وعجن بعسل وعجنته المرأة واحتملته في صوفة أسخن الرحم(23) الباردة وحسن حالها وأعان على الحبل ولو كانت المرأة عاقراً وشمه يقوي الدماغ الضعيف البارد وينفع من الصداع البارد ويفتح سدده وينفع من الزكام وهو حار يابس في الدرجة الثانية(24).

ابن سينا ماؤه يحد البصر كحلاً.

---

(23) من ب وفي الأصل "الدم".

(24) في ب "الثالثة"

عبهر

هو النرجس عن **أبي حنيفة** و**غيره** والعبهر أيضًا عند أهل الشام زماننا هذا اسم لشجر يعرف بشجر اللبنى وبشجرة الأصطرك أيضاً وثمره وهو حب الغول الذي يتخذ منه السبح بالبيت المقدس والأسماء التي ذكرناها لهذه الشجرة فإن الأطباء تسمي بها الميعة وهذه الشجرة رأيتها بالشام كثيراً ولم لها صمغة ولا دهناً البتة.

عبب

هو اسم لثمر الكاكنج يعرف ذلك بالقاهرة أيضاً سمعته من الخولة في بستان الكافوري حين سألتهم ما اسمه عندهم فقالوا عبب وهو ينبت لنفسه عفواً وهذا النوع من الكاكنج تعرفه عامة الأندلس بحب اللهو ومنه نوع آخر ذكره **أبو حنيفة** وقال إن العبب هو حب أحمر كأنه خرز العقيق أصغر من النبق وأكبر من حب العنب في أخبئة[25] في كل خباء واحدة وقال فأريته الكاكنج فقال ليس به وذكر أن الناس يلمسون ورقه الذي [لم] يتثقب فيدق وتضمد به الأوجاع فينتفع به وورقه كثيف واسع وخيطانه عبلة طوال وهي إلى الغبرة والتثقب إليه سريع ولذلك يزعم العرب أن الجن ثقبه حسدًا للإنس.

لي هذا النوع من الكاكنج هو المستعمل اليوم بالشام والشرق في الأقراص وغيرها وهو كثير في بساتين مدينة الرهاء بهذه الصفة المذكورة وهو كثير أيضاً ببلاد الأندلس وأهله معروف بها يتخذونه في منازلهم ويعرفونه بالغالبة بالغين المعجمة والباء بواحدة من أسفله وسيأتي ذكر الكاكنج في هذا الباب [B 225r] في رسم عنب الثعلب.

عتم

قال **أبو عبيد البكري** هو الزيتون الجبلي يعظم شجره جدًا وثمره هو الزنبج وهو حب أسود له نوى فيه حرافة[26] وورقه كورق الزيتون ومساويكه كمساويكه جياد.

---

(25). من ب وفي الأصل "اجنبه"

(26). من ب وفي الأصل "حرارة"

وقال صاحب "**المنهاج**" مثله أو نحوه.

الغافقي و**ابن جلجل** العتم هو الدواء المسمى باليونانية فيلورا.

ديسقوريدوس في الأولى فيلورا هي شجرة شبيهة بشجرة الحناء في عظمه لها ورق كورق الزيتون غير أنه أوسع وأشد سواداً منه ولها ثمرة شبيهة بثمرة شجرة المصطكى أسود اللون في طعمه [حلاوة] وكأنه في عناقيد ونبات هذه الشجرة في أماكن وعرة وورقها يقبض كما يقبض ورق الزيتون البري ويصلح لكلما يحتاج إلى قبض وخاصة قروح الفم إذا مضغ وتمضمض بطبيخه فإذا شرب طبيخه أدر البول والطمث (27).

عثق

الغافقي قال **أبو حنيفة** هو شجر نحو القامة وورقه شبيه بورق الكبر إلا أنه كثيف غليظ ينبت في الشواهق كما ينبت الكتم يجفف ورقه ويدق بالماء كما يوخف الخطمي فيربو ويثخن(28) فيطلى به في موضع دفئ كنين من الريح وإذا جفف أعيد فيحلق الشعر حلق النورة إلا أن في ذلك إبطاء وهو قليل في البلاد.

عثرب

الغافقي زعم قوم أنه السماق وهو خطاء.

قال **أبو حنيفة** هو شجر نحو شجر الرمان في القدر وورقه أحمر مثل ورق الحماض وكذا ثمره [189v A] وهو حامض عفص وله عساليج حمر يقشر كما يقشر الريباس ويؤكل وله حب كحب الحماض فيه خشونة ومنابته السهول ويطبخ ورقه حتى ينضج ثم يعصر عنه ماؤه ثم يلقى في الرائب المنزوع عنه زبدة الحامض فيؤكل ليقوي البطن ويفتق الشهوة.

عجما

زعم **الغافقي** أنه النبت المسمى بالبربرية تاغيغشت وهو القولليه أيضاً ثم أتى لها ما هيئة وقال هي

---

(27) من ب، وفي الأصل يعدم "والطمث".

(28) من ب وفي الأصل "يسخن".

المستعجلة وهذا[29] وهم لأن القولليه المذكورة وهي النبت المسمى باليونانية سطرتيون وقد ذكر في السين المهملة وهو غير المستعجلة وسطرتيون أحد من [B 225v] المستعجلة وأقوي وسيأتي ذكر المستعجلة في الميم.

عجب

هو النبات الذي يعرفه الأطباء بحب النيل وقد ذكرناه في حرف الحاء المهملة.

عدس

ديسقوريدوس في الثانية أجوده أسرعه نضجاً وإذا أنقع في الماء لم يسوده.

جالينوس في الثامنة العدس يقبض قبضاً يسيراً ليس بالشديد فأما في الحرارة والبرودة فهو وسط ويجفف في الدرجة الثانية ونفس جرمه يجفف ويحبس البطن فأما الماء الذي يطبخ فيه العدس فيطلق البطن ولذلك صار من يستعمله يحبس بطنه يطبخه طبيخين[30] ويصب ماؤه الأول.

ديسقوريدوس إذا أدمن أكله يعرض[31] منه غشاوة في البصر وهو عسر الانهضام رديء للمعدة يولد الرياح في المعدة والأمعاء وإذا طبخ بغير قشرة عقل البطن وأجوده أسرعه نضجاً [وإذا أنفع في الماء لم يسوده] وله قوة قابضة ولذلك إذا طبخ طبخاً جيداً بعد أن يقشر ثم هرق ماؤه الأول عقل البطن فإن ذلك الماء يسهل البطن وقد يعرض منه أحلام رديئة وهو رديء للأعصاب والرئة والرأس وهو يقوي عقله للبطن إذا طبخ معه هندباء والبقل الذي يسمى الدشتي[32] أو لسان الحمل أو السلق الأسود أو حب الآس أو قشور الرمان أو ورد يابس أو زعرور أو سفرجل أو الكمثرى المسمى سايقون أو عفص صحيح يطبخ وبعد الطبخ يخرج [منه] ويرمي[33] به أو السماق المستعمل في الطعام وينبغي أن يطبخ بالخل طبخاً دائماً جيداً فأنه إن لم يطبخ كذلك

---

(29) من ب و في الأصل."هي المستعجلة وأتي بمنافع المستعجلة واعقل منافع القوالية وهو".

(30) في ب "طبحتين".

(31) في ب "عرضت".

(32) في ب "الدستي".

(33) في ب "فيرمي".

حرك قراقر ورياحاً في البطن وفساداً في المعدة وإذا قشرت[34] منه ثلاثون حبة وابتلعت نفعت من استرخاء المعدة وإذا خلط بالعسل جلا القروح العميقة وقلع[35] خبث القروح ونقى وسخها وإذا طبخ بخل حلل الخنازير والأورام الصلبة وإذا خلط بإكليل الملك أو سفرجل أو[36] دهن ورد أبرأ أورام العين الحارة وأورام المقعدة وأما الأورام العظيمة العارضة للمقعدة والعين والقروح العميقة العظيمة [B 226r] العارضة لها فإنما ينبغي أن يستعمل قشر الرمان أو ورد يابس يطبخ مع عسل وكذا[37] أن يستعمل للأكلة أو يزاد على ما وصفنا شيء من ماء البحر وكذا[38] أيضاً ينبغي أن يستعمل على ما وصفنا لتنفط[39] الجسم والنملة والحمرة المنتشرة والشقاق العارض من البرد وإذا طبخ بماء البحر وورق الكرنب وتضمد به وافق الثدي الوارمة من احتقان اللبن فيها وتعقده.

ابن سينا يغلط الدم فلا يجري في العروق وهو يقلل البول والطمث ولذلك يجب أن لا يقربه[40] صاحب آفة في البول من جهة تقطيره[41] وقد يتولد منه خلط سوداوي [وأمراض سوداوية] والإكثار منه يولد الجذام [وأمراض سوداوية] والأورام الصلبة المسماة سعيروس والسرطان ولا يجب أن يخلط بالعدس حلاوة فأنه يورث جينئذ سدداً كثيرة في الكبد وشر ما يطبخ مع العدس النمكسود ومما يرجف[42] في أمره أنه نافع من الاستسقاء ويشبه أن يكون لتجفيفه.

الرازي في "كتاب دفع مضار الأغذية" ومقشرة يعقل البطن ويسكن ثائرة الدم وينفع صاحب

(34) من ب وفي الأصل "قشر".

(35) في ب "قلعت".

(36) في ب "و".

(37) في ب "كذلك".

(38) في ب "كذلك".

(39) في ب "لينفط".

(40) في ب "لذلك فلا يقربه".

(41) في ب "تقصير".

(42) في ب "يوحف".

الجدري والأورام الحارة إذا طبخ مع الخل وبالحصرم[43] ونحوه وينبغي أن يتركه من يعتر به الأمراض[44] السوداوية كالمالنخوليا وابتداء السرطان والدوالي والبواسير ولا[45] يتعرض له البتة فمن اضطر إلى إدمانه فليلاحقه بمطوخ الإفثيمون ولا يغفل عن إخراج السوداء بالهليلج الأسود والإفثيمون والبسبايج ليسلم بذلك من الأمراض السوداوية.

عدس مر

الغافقي هو[46] من الأدوية المقابلة للأدواء وهو بزر النبات المسمى باليونانية سفارغانيون ويستعمل في الترياقات والأدوية النافعة من السموم.

لي سفرغانيون هو سوسن بري وقد ذكرته مع السوسن في [حرف] السين المهملة[47].

عدس نبطي

الشريف هو نبات يألف نبات العدس وأوراقه ونباته وأغصانه مثل العدس لكن ورقه أطول وأعرض ويحمل في رأسه بزراً في غلف سود متطاول[48] مثل الشونيز وفي أصله مرارة ويؤكل وهو [B 226v] بارد يابس غليظ الأغذاء بطيء الهضم طويل الوقوف في المعدة وهو بارد [A 190r] قوي البرودة[49] ويضر بالشيوخ وأولي الأمزجة الباردة ويصرف فيما يحتاج فيه إلى التبريد والقبض ولم يذكره ديسقوريدوس[50].

---

(43) في ب "ماء الحصرم".

(44) من ب و في الأصل "الأورام".

(45) في ب "فلا".

(46) في ب "قال الغافقي إن العدس المر".

(47) في ب "السين فتأمله هناك".

(48) من ب و في الأصل "متطاولة".

(49) في ب "البرد".

(50) سقاطة من ب.

عدس الماء

هو الطحلب وقد ذكرته في[حرف] الطاء.

عديسة

"**كتاب الرحلة**" [العديسة] اسم للنبتة المسماة عندنا بالأندلس بالمروشه والعديسة التي عندنا يسمونها بالمزودة[51] وهي تنفع عندهم من التبرية التي تكون في رؤوس[52] الأطفال تقلي[53] بالزيت ويدهن بها أعني المروشه والعديسة المعروفة تنفع من الثواليل[54].

عذبة

هو ثمرة الأثل عند أهل مصر وقد ذكرت مع الأثل في [حرف] الألف.

عرطنيثا

يقال على بخور مريم وأيضاً على الدواء[55] الذي نريد ذكره هنا وهو المهد عند الشام[56] وخاصة بساحل غزة ومنهم من يسميه العسلج وأهل المشرق يسمونه القبعلى[57] ويغسلون به ثياب الصوف فينقيها جداً.

ديسقوريدوس في الثالثة[58] لاونطوباطالن وتفسيره كف الأسد[59] هو نبات له ساق طولها نحو شبر

---

(51) في ب "المزرده".

(52) في الأصل "روس".

(53) في ب "يقلي".

(54) في ب "الثاليل".

(55) في ب "بخور مريم وأيضاً وعلى الدواء".

(56) في ب "أهل الشام".

(57) في ب "القبلعى".

(58) من ب وفي الأصل "في الثانية".

فيها أغصان[60] كثيرة على أطرافها غلف شبيهة بغلف الحمص فيها حبان من بزرة أو ثلاثة له ورق شبيه بورق الكرنب وأصول لونها أسود شبيهة بالشلجم[61] فيها أشياء ناصية شبيهة بالعقد وينبت في الحروث وبين الحنطة.

جالنيوس في السابعة أكثر ما يستعمل من هذا أصله خاصة وهو محلل مسخن مجفف في الدرجة الثالثة.

ديسقوريدوس أصله إذا شرب بالشراب نفع من نهش الهوام وأسرع في تسكين وجعه وقد يقع في أخلاط الحقن المستعملة لعرق النسا.

"**كتاب الرحلة**" يعالج به الجراحات الخبيثة مسحوقاً ذروراً ومعجوناً بالعسل ويغسل به ثياب الصوف والكتان فينقيها ويبيضها.

عروق الصباغين

هي العروق الصفر أيضاً وهي بقلة الخطاطيف وهي صنفان كبيرة [وصغيرة] ويسمى بالفارسية زردجوبه وهو الهرد بالعربية وزعموا أنه الكركم [و]الصغير[62] وزعموا أنه الماميران.

ديسقوريدوس في الثانية خاليدونيون [B 227r] طوماغا ومعناه الكبير له ساق طولها ذراع أو[63] أكثر دقيقة تتشعب[64] منها شعب كثيرة كثيفة الورق شبيهة بورق النبات الذي يقال له باليونانية بطراخيون وهو الكبيكج وورقه يشبه ورق الكزبرة إلا أنه أنعم منه ولونه إلى الزرقة مع كل ورقة زهرة شبيهة بالزهر الذي يقال له لوقويون ولون عصير هذا النبات لون الزعفران حريف يلذع اللسان لذعاً يسيراً وفيه شيء من مرارة منتن الرائحة وأعلى الأصل واحد وأسفله يتشعب وله ثمر شبيه بثمر الخشخاش جداً.

---

(59) في ب "كف مريم".

(60) من ب وفي الأصل "أعصاب".

(61) من ب وفي الأصل "بالشحم".

(62) في ب "وصغير".

(63) من ب وفي الأصل "و".

(64) في ب "يتشعب مثل".

جالينوس في الثانية[65] قوتها قوة تجلو جلاء شديداً ويسخن وكذا عصارة هذه العروق[66] نافعة للبصر تزيد في حدته إذا تعالج بها من تجمع عند حدقته شيء تحتاج إلى التحليل وقد استعمل قوم آخرون هذه الأصول في مداواة أصحاب اليرقان الحادث عن سدد الكبد فأسقوهم أياه بشراب أبيض مع الأنيسون[67] ومتى مضغت هذه الأصول كانت نافعة جداً لوجع الأسنان.

ديسقوريدوس وعصير هذا النبات إذا دق وأخرج ماؤه وخلط بالعسل وطبخ في إناء نحاس على جمر أحد البصر وقد يعصر الأصل والورق والثمر في أول الصيف ويؤخذ عصيرها ويصير في ظل حتى يثخن ثم يعمل منه أقراص وإذا شرب أصله بالأنيسون و الشراب الأبيض[68] أبرأ من اليرقان وإذا تضمد به مع الشراب أبرأ من النملة وإذا مضغ سكن وجع الأسنان وقد يظن قوم أن هذا النبات إنما سمى خاليدونيون وتفسيره الخطافي لأنه ينبت إذا ظهرت الخطاطيف ويجف عند غيبوبتها ويظن قوم أنه إنما سمى بذلك لأنه إذا عمي فرخ من فراخ الخطاطيف[69]جاءت الأم بهذا النبات إلى الفرخ فردت به بصره وأما خاليدونيون الصغير فهو نبات مرتفع الأغصان له ساق عليها ورق شبيه بورق النبات الذي يقال له قسوس إلا أنه أشد استدارة منه وأصغر وأقرب إلى البياض واللزوجة وأصله ذو[B 227v] شعب تخرج من موضع واحد كثيرة صغار شبيهة بحنطة مجموعة وتكون فيها ثلاثة أو أربعة أطول من الباقية وينبت عند المياه والآجام.

جالينوس في الثامنة هو أحد من العروق جداً وإذا وضع على الجلد أحرقه سريعاً ويقلع الأظفار[70] الصلبة[71] البرصة ويرمي بها وإذا استعط بعصارته نفض من المنخرين فضل الدماغ لأنه حار جداً ولذلك ينبغي أن يوضع في الدرجة الرابعة من الحر واليبس عند مبدأها وأما العروق فهي في الدرجة الثالثة عند

(65) في ب "جالينوس في الثامنة أما عروق الصباغين".

(66) من ب وفي الأصل "الورق".

(67) من ب وفي الأصل "عن سدد الكبد فأسقوهم هذه الأصول وكانت نافعة لهم وسقيهم كانت بشراب أبيض مع الأنيسون".

(68) من ب وفي الأصل "والأبيض من الشراب".

(69) في ب "الخطاف".

(70) في ب "الأثائر".

(71) ساقطة في ب.

منتهاها من [A 190v] الحر واليبس.

ديسقوريدوس وقوته حارة شبيهة بقوة شقائق النعمان يقرح الجلد ويقلع الجرب ويشقق الأظفار ويقشرها وإذا أخرج عصير الأصول وخلط بالعسل واستعط به نقى الرأس.

الغافقي قد زعم جماعة المترجمين والمفسرين أن هذا الصنف الصغير هو الماميران وكذا قال أكثرهم في الكبير أنه الكركم وقوة هذا الدواء وهي العروق المذكورة أقوى من قوة الكركم والماميران الموجودة بكثير والكركم يجلب إلينا من الهند وهو داوء يجفف القروح نافع للجرب ويحد البصر ويذهب البيض من العين والماميران يجلب من الصين وقوته شبيهة بقوتة الكركم وإذا خلط بالخل جلا الكلف وأما العروق بصنفيها فقد تنبت بالأندلس وببلاد البربر وبلاد الروم أيضاً وهما أقوى من الكركم والماميران المجلوبين بكثير والروم يسمون نبتهما خاليدونيون أي الخطافية وكذا يعرف بالأندلس.

2. Traducción.

LETRA *ẒĀʾ*

***ẒIFRA*. HIERBA CENTELLA**(72)**.**

Al-Gāfiqī. También se le da el nombre de *tusturiyya*. Es una planta rala que se extiende sobre la tierra en forma de delicadas ramas verdes. Tiene unas hojas redondeadas que se parecen a pequeñas o grandes uñas y que en la forma se asemejan a las hojas del "ombligo de Venus" (*qūṭūlīdūn*); el haz de sus hojas es verde, mientras que su envés es rojo; de esas hojas sale un tallito fino y redondeado que adquiere la altura de un palmo o un poco menos, en cuya parte superior nace una flor [A 188r] amarilla. Tiene una raíz de color negro en su parte exterior y blanco en su interior, del grosor de la yema de un dedo y de sabor picante y acerbo, que carcome la carne podrida, conviene contra las ulceras profundas y malignas, la gangrena y las fístulas, elimina las verrugas y cura la calvicie.

***ẒUFR QATŪRĀ*.** ¿?

Es un término siríaco.

Al-Šarīf. Es una planta pilosa, [B 222r] que nace en tierras agrestes y montañosas y en los acantilados de las costas por lo general, y también se da silvestre. Tiene un tallo leñoso, delgado, cubierto con una fina corteza áspera, y la madera del tronco es de color rojo. La planta se eleva, llegando a tener una altura de un palmo y medio aproximadamente; crece de una raíz leñosa, que sobresale gran parte a la superficie de la tierra, cuyo interior es de color rojo y recubierto de una corteza negra. De esta raíz salen unas ramificaciones muy divididas sobre las que nacen hojas finas como las del ajenjo (*šīḥ*), separadas unas de otras. Tiene una flor similar a la del muraje rojo (*anāgālis*), aunque su color se aparta del rojo. A esta flor le sucede un fruto parecido al del hipérico (*hayāfārīqūn*). Esta planta es perenne en invierno y verano. La parte que se utiliza es la corteza de la raíz, que es fría y seca en grado tercero. Su propiedad es la de cerrar heridas que todavía están sangrando si se utiliza en forma de polvo; triturada, tamizada, mezclada con miel purificada y preparada en forma de pasta, es uno de los remedios más eficaces contra las úlceras y las

(72) *Anemone palmata* L.

excoriaciones de los intestinos. Este medicamento tiene especialmente la propiedad de cortar las hemorragias en cualquier parte del cuerpo en las que estas se produzcan.

***ẒUFR AL-QIṬṬ*. UÑA DE GATO**(73)**.**

Al-Šarīf. Esta planta es denominada en griego *qalūmānun*, y la trataremos en la letra *qāf*.

***ẒUFR AL-NASR*. CORNICABRA**(74)**.**

Al-Šarīf. Esta planta se llama en griego *qāṭānanqà*, significa "garra de águila" (*kaff al-ʿuqāb*), y la trataremos en la letra *kāf*.

***ẒUFAYRĀ*. POLEO**(75)**.**

Llamado también *ẓufayrat*. Es la menta silvestre (*fūdanaŷ barrī*) según la opinión popular.

***ẒAFĪRAT AL-ʿAŶŪZ*. ABROJO**(76)**.**

Es el nombre que se le da al fruto del abrojo (*ḥask*) en Qayrawán, Siria y Egipto.

***ẒILF*. PEZUÑA.**

Entre las pezuñas de los animales se mencionan las de las cabras, las de los búfalos y las de los ciervos. He tratado cada una de ellas con sus respectivos animales. Así pues, mírese allí.

***ẒALĪM*. AVESTRUZ MACHO.**

Es el *ḏakar al-naʿām*, y lo trataremos en la letra *nūn*.

***ẒIMMAJ*. SERBAL**(77)**.**

Kitāb al-Riḥla. Esta palabra se escribe con una *ẓāʾ* vocalizada con una *kasra*, *mīm* con *tašdīd* vocalizada con *fatḥa* y, finalmente, *jāʾ*. Es el nombre dado al fruto del serbal (*ŷawḏar*) por los árabes de Qayrawán y sus alrededores.

(73) *Scorpiurus muricatus* L. y *S. vermiculatus* L.
(74) *Ornithopus compressus* L.
(75) *Mentha pulegium* L.
(76) *Tribulus terrestris* L.
(77) *Sorbus domestica* L.

He tratado esta planta en la letra *ŷīm*.

***ẒAYYĀN*. JAZMÍN DE MONTE(78).**

Al-Šarīf. Es el jazmín silvestre *(yāsmīn barrī*), llamado en latín *yarba dafūqa*, que quiere decir "hierba de fuego" (*ʿušbat al-nār*). Esta planta provoca hemorragia nasal al olerla, y en beréber se la denomina *ayzinzū*. Crece en los campos sin cultivo y en las cumbres húmedas de las colinas al igual que las [B 222v] hiedras, cuyas ramas se enredan unas con otras. Tiene una flor pequeña con la forma de un jazmín, y sus hojas se parecen a la especie mayor de las correhuelas, aunque son mucho más duras. Sus ramas están recubiertas de unas espinas semejantes a las espinas de las rosas. Suele crecer junto a la zarza, de la que no se separa jamás. Tiene una raíz negra y alargada, que se divide en distintas ramificaciones finas y negruzcas. Algunos andalusíes no notan la diferencia entre esta raíz y la del eléboro negro (*jarbaq aswad*) pues todo lo que se describe del eléboro negro acerca de sus cualidades como laxante y propiedades en general se encuentra en la raíz de esta planta, aunque su calor es mayor que el del eléboro negro. Se dice que es caliente y seca en grado cuarto, por lo que si se aplica sobre el cuerpo, lo quema al instante, ya que tiene el mismo efecto que el lepidio (*šīṭaraŷ*); si se tritura con higos mascables y se utiliza en forma de cataplasma sobre el vitíligo blanco y negro, lo elimina y lo limpia; machacada con vinagre produce el mismo efecto, aunque no es conveniente dejar mucho tiempo actuar esta cataplasma; si se utiliza en forma de emplasto sobre el nervio ciático, ulcera la zona, produciendo el mismo efecto que el fuego, pero lo cura claramente; si se inhala la cantidad de un grano machacado con aceite de violeta, conviene contra la jaqueca de naturaleza álgida; si se cuece media onza en una libra de agua hasta que se reduzca a la mitad, luego se clarifica y se añade la misma cantidad de azúcar, se obtiene un jarabe que es el mejor remedio contra el ahogo, el sofoco y la tos crónica; si se compone con él un aceite, conviene contra la parálisis y la relajación de los músculos; triturada con vinagre y utilizada en fricciones sobre la zona afectada de alopecia hasta que dicha zona se enrojezca, es útil contra este problema, y es suficiente una sola aplicación; si se introduce un trozo de la parte leñosa del jazmín de monte en una fístula y se deja actuar durante una hora, resuelve su endurecimiento; bebiendo la cantidad de tres cuartos de adarme mezclado con aceite de almendras dulces, a lo que se le ha añadido la misma cantidad de

(78) *Clematis flammula* L.

ajenjo, hace evacuar la flema y la bilis; si se tritura con jugo de pepino y se bebe de esto medio adarme, provoca vomito intenso sin hacer daño; si el jugo de sus hojas y de sus ramas se deja secar, tomándose luego la cantidad de un adarme, provoca el mismo vómito antes descrito; si se bebe de su raíz dos tercios de adarme con la misma cantidad de helechos y de bedelio azul, laxa, a través de las heces, una docena de humores atrabiliarios y purga convenientemente; también es un buen remedio contra el asma y las dificultades respiratorias.

Al-Gāfiqī. [B 223r] Sus raíces, cocidas con vinagre y utilizadas como colutorio, convienen contra el dolor de muelas. Sus flores son útiles contra las cefaleas álgidas y los aires gruesos en la cabeza, si se huelen. Con ellas se prepara un aceite, que es caliente, ligero [A 188v] y tiene propiedades disolutivas, que es un buen remedio contra la parálisis facial, la hemiplejia, la ciática, los temblores, la jaqueca y todas las enfermedades de carácter álgido. Hay otra variedad de jazmín de monte, de flores muy delicadas, que es la que describe Dioscórides hacia el final del capítulo cuarto y a la que denomina en griego *qlīmāṭis*(79). Esta planta echa unas ramas de color rojizo, finas, parecidas a las del sauce, y cuyas hojas tienen sabor acre y queman la lengua. Esta mata se enreda en los árboles como lo hace la zarzaparrilla (*smīlaqs*).

Galeno VII. Las hojas de esta planta queman hasta tal punto que despellejan la piel, y esto se debe a que está al principio del cuarto grado de calor.

Dioscórides. Su fruto machacado y bebido con agua o con hidromiel, laxa la flema y la bilis; sus hojas se utilizan en forma de cataplasma para eliminar la sarna. Para que estas hojas sean comestibles, han de mezclarse con lepidio y echarse en sal.

LETRA *ʿAYN* (1ª parte)

ʿĀQARQARHĀ. PELITRE(80).

Dioscórides III. El *pelitre*(81) es una planta cuyo tallo y cuyas hojas se parecen a los del dauco (*dawquš*) silvestre o a los del hinojo (*māraṯūn).* Las umbelas se asemejan a las del eneldo (*šibit*), las flores parecen pelos y la raíz

(79) Dioscórides VI 180, κληματῖτις, *Clematis vitalba* L., "clemátide", "hierba de los pordioseros".

(80) *Anacyclus pyrethrum* (L.) Link.

(81) Transcrito *fīrīṭūs* (por *fīrītrus*) del gr. πύρεθρος, Diosc. III 73.

tiene el grosor de un pulgar.

El autor. Es un medicamento conocido por todo el mundo. En beréber se le da el nombre de *tāgandast*, pero no es el que describe Dioscórides y que los traductores denominan pelitre (*ʿāqarqarḥā*), ya que el pelitre no es una planta conocida hoy día, y antes solo se conocía en el Mágreb, de donde se exportó a los demás países. La primera vez que lo encontré y que pude observar un espécimen de esta planta fue en una provincia de Ifrīqiyya, en los alrededores de la ciudad llamada Constantina del Aire(82), en la zona meridional en un lugar conocido por Ṣumaʿa [B 223v] de Luwāta, y me lo hizo saber un beduino; así fue como lo recolecté. Es una planta que, en la forma, las ramas y las flores, se asemeja a la manzanilla de flor blanca (*bābūnaŷ abyaḍ al-zahr*), conocida en Egipto como *kirkāš*; la diferencia está en que las ramas del pelitre están cubiertas por una pelusilla blanca. Es una mata rastrera, que cubre una gran extensión; las ramas salen de una sola raíz y están coronadas por unas cabezuelas redondeadas como las de la mencionada manzanilla pequeña (*bābūnaŷ ṣagīr*): tiene un centro de color amarillo, rodeado de pétalos a modo de dientes cuyo envés, la parte que mira al suelo, es de color rojo, y la que está encima, en el haz, es de color blanco; la raíz es del largo de un palmo, del grosor de un dedo, y es caliente, acre y ardiente. Estas son las verdaderas cualidades del pelitre. En cuanto al medicamento que describe Dioscórides, que los griegos llaman *pýrethros* y que los traductores interpretaron como pelitre -como ya hemos dicho-, eso es un error y, hoy día, es un medicamento conocido por la gente de nuestra profesión en Damasco como “palo de llaga montesino” (*ʿūd al-qarḥ ŷabalī*), mientras el *tāgandast* es conocido como “palo de llaga magrebí” (*ʿūd al-qarḥ magribī*). La variedad montesina es muy conocida en las tierras de Siria, pues es una planta que se parece a un hinojo de gran porte y tiene frutos. Yo la he visto y la he recolectado en los alrededores de Damasco, en la cabecera del río Barada, en un lugar llamado Bābil al-Sūq, a la izquierda del camino que te lleva a Zabadānī. Esta planta sí respondía a la descripción dada por Dioscórides. Has de saber esto, pues yo lo he investigado.

Galeno VIII. Lo más provechoso de esta planta es su raíz, cuya propiedad es la de calentar, llegando, por eso, a calmar el dolor de muelas causado por el frío; también conviene contra las fiebres con escalofríos producidas por lombrices si, una vez mezclado con aceite, frotamos todo el cuerpo, antes de que aparezcan las fiebres; igualmente es un buen remedio contra el entumecimiento

(82) *Qusṭanṭīniyyat al-hawāʾ* sobrenombre dado a la Constantina argelina para diferenciarla de otras ciudades del mismo nombre.

de los miembros del cuerpo y el debilitamiento cuando este se ha hecho crónico.

Dioscórides. Es muy picante al gusto y provoca mucosidad; igualmente, esta planta, cocida con vinagre y utilizado esto como colutorio, es útil contra el dolor de muelas; mascada, hace salir la flema; una vez machacada, se mezcla con aceite y se hacen fricciones por el cuerpo para hacer sudar, actuando así contra la tiritona; es un magnífico remedio para los miembros del cuerpo de los que se ha apoderado del frío, y cuya sensibilidad y movimientos han sido debilitados [B 224r].

Ibn Sīnā. El pelitre es un poderoso resolutivo de la obstrucción de las fosa nasales y de la nariz. Si se cuece con vinagre y se retiene en la boca, fortalece los dientes que se mueven.

Al-Taŷribatayn. Si se machaca y se pone en la parte anterior del cerebro, lo calienta y es un buen remedio contra los catarros crónicos; conviene a los paralíticos y a los epilépticos cuyas enfermedades han sido causadas por los humores espesos que se encuentran en el cerebro. Si se mastica con pez o con almáciga, hace salir una gran mucosidad viscosa; amasado con miel y lamido, disuelve la flema del estómago e incrementa el apetito sexual a las personas de temperamento muy frío y muy húmedo; si se machaca y se mezcla con harina de habas, se mete en un saco y se aplica sobre el pene y los testículos, dejándolo durante un día entero, acrecienta el deseo sexual de las personas de temperamento frío, especialmente a aquellos que sienten en sus testículos un frío manifiesto.

Al-Dimašqī. El pelitre es caliente y seco en cuarto grado.

Isḥāq b. ᶜAmrān. Cocido con vinagre y utilizado como colutorio, conviene contra el prolapso de la úvula y el relajamiento de la lengua causados por la flema.

Abū l-Ṣalt. Si se bebe la cantidad de dos adarmes, hace salir la mucosidad.

Al-Šarīf. El aceite extraído del pelitre conviene contra la parálisis facial, el debilitamiento y la parálisis del cuerpo. Si se unta en el pene, incrementa el apetito sexual, provocando el deseo y favoreciendo la emisión del esperma. La receta de este ungüento es la siguiente: se machaca una onza de raíz de pelitre y se cuece en una libra de agua hasta que se reduzca al peso de dos onzas; se le añade la misma cantidad de aceite de oliva y se cuece todo hasta que se evapore el agua y quede solo la esencia; luego, se filtra y se conserva para cuando se necesite.

Al-Gāfiqī. Si se machaca, se amasa con miel y se bebe, sirve contra la

epilepsia. El resto de la planta tiene la misma utilidad.

***ʿĀQIR ŠIMAʿĀ*. ONOQUILES(83).**

Es el *šinŷār*, y lo he tratado en la letra *šīn*.

***ʿĀŶ*. MARFIL.**

Será descrito en el epígrafe dedicado al elefante, en la letra *fāʾ*.

***ʿABAYṮARĀN*. MANZANILLA BASTARDA(84).**

También dicho *ʿabawṯarān*; la gente del pueblo cree que esto es el abrótano (*qayṣūm*), pero eso es un error.

Abū Ḥanīfa Al-Dīnawarī. Es una planta de color grisáceo que tiene las ramas finas y parecidas a las del abrótano, aunque con racimos coronados por unas flores amarillas parecidas al botón central de las margaritas (*aqḥawān*), y muy semejante al abrótano en el color grisáceo, el aroma penetrante y las flores; su aroma es muy agradable, no como el del abrótano, y tiene un cierto parecido al del nardo índico (*sunbul al-ṭīb*)(85). Se cultiva en Basora [B 224v], en los jardines, y se lleva a los hogares juntamente con la flor de alheña (*fāgiya*). Su aroma no es superado ni por el arrayán (*rīḥān*).

El Autor. Los beduinos la transportan a El Cairo sobre las cargas de carbón, junto con el abrótano, porque ambos crecen abundantemente en los mismos sitios. Hemos experimentado que si se tritura, se amasa con miel y esta pasta se unta sobre un trozo de lana para que las mujeres lo utilicen a modo de compresa, les calienta el útero enfriado, mejorando el estado de estas y ayudándolas a quedarse embarazadas aunque fueran estériles. Igualmente, fortifica el cerebro debilitado por el frío y es un buen remedio contra el dolor de cabeza de naturaleza álgida, abriendo las obstrucciones; también conviene contra el catarro al ser caliente y seca en grado segundo.

Ibn Sīnā. El jugo de la manzanilla bastarda, utilizado como colirio, fortalece la vista.

***ʿABHAR*. NARCISO, ESTORAQUE Y OTROS.**

Es el narciso (*narŷis*) según **Abū Ḥanīfa** y otros autores, también es el nombre que los habitantes de Siria dan hoy día a una planta conocida con el

(83) *Alkanna tinctoria* Tausch.

(84) *Helichrysum stoechas* (L.) Moench.

(85) *Nardostachys jatamansi* (D. Don) DC. “azúmbar”, “espicanarte”, “nardo índico”.

nombre de “árbol del estoraque líquido” (*šaŷar al-lubnà*) y “árbol del estoraque” (*šaŷarat al-aṣṭurak*)(86). Su fruto es la “semilla del ogro” (*ḥabb al-gūl),* y se cogen en Jerusalén para hacer las cuentas de los rosarios. Los nombres que hemos dado para esta planta son los que los médicos dan al estoraque. Esta planta la he visto en Siria en abundancia, pero no he observado que tenga resina ni aceite en absoluto.

ʕ*UBAB*(87). ALQUEQUENJE(88). DULCAMARA(89).

Este es el nombre que en El Cairo se le da al fruto del alquequenje (*kākanŷ*). Allí oí el término a los obreros de los jardines de al-Kāfūr, a quienes les pregunté cómo llamaban ellos al *kākanŷ,* y me dijeron que lo denominaban *ʕubab*. Crece espontáneamente, y esta especie de *kākanŷ* es conocida entre los habitantes de al-Andalus por “grano del goce” (*ḥabb al-lahw*). Hay otra variedad, que describe **Abū Ḥanīfa**. Este autor dice que *ʕubab* es un grano rojo, como las cuentas de cornalina, más pequeño que una azufaifa (*nabaq*), pero más grande que un grano de uva (*ʕinab*), contenido cada uno de ellos en una cápsula. Yo creo, dice él, que es el *kākanŷ*, pero eso no es cierto. **Abū Ḥanīfa** añade que la gente recolecta las hojas que no están agujereadas, las trituran y las utilizan en forma de cataplasma contra los dolores, siendo esto un magnífico remedio. Estas hojas son carnosas y anchas, de filamentos gruesos y alargados, de color terroso y que se agujerean rápidamente. Por eso, los árabes creen que son los genios los que las agujerean por envidia hacia los hombres.

El autor. Esta variedad de *kākanŷ* se usado hoy día en Siria y en Oriente, en forma de pastillas y de otros modos. Es una planta abundante en los jardines de la ciudad de Edesa. También se da bien en las tierras de al-Andalus, cuya gente la conoce y la utiliza en sus casas. Aquí se le da el nombre de *gāliba*, con *gayn* y con *bāʔ*. Hablaré del *kākanŷ* en el capítulo [B225r] dedicado a *ʕinab al-ṯaʕlab*.

---

(86) *Styrax officinalis* L. “estoraque”.

(87) La descripción que aparece a continuación hacer referencia a dos solanáceas distintas: el alquequenje que es un a modo de tomatillo amarillento-rojizo envuelto en unas hojas apergaminadas que se rompen fácilmente, y la dulcamara que fructifica unas uvillas arracimadas de color rojo.

(88) *Physalis alkekengi* L.

(89) *Solanum dulcamara* L.

***ʿUTUM*. OLIVILLO**[90]**.**

Dice Abū ʿUbayd al-Bakrī que es el olivo montano (*zaytūn ŷabalī*). Es un árbol muy grande, cuyo fruto es el *zanbuŷ*, que es una semilla negra, que tiene un núcleo acre; sus hojas son como las del olivo. De este árbol se hacen unos mondadientes excelentes.

El autor del ***Minhāŷ*** hace casi la misma descripción.

Al-Gāfiqī e **Ibn Ŷulŷul**. *ʿUtum* es un medicamento denominado en griego *fīlūrā*.

Dioscórides I. *Fīlūrā* es un arbusto similar a la alheña (*ḥinnā*) por su tamaño; tiene las hojas como las del olivo pero más anchas y más oscuras; produce frutos parecidos a los del la almáciga (*maṣṭikà*), de color negro, de sabor dulce y dispuestos en racimos. Este arbusto crece en lugares abruptos. Sus hojas tienen cualidades astringentes como las hojas del olivo silvestre, sirven para lo mismo y son un buen remedio, especialmente, contra las llagas de la boca si se mastican o su cocimiento se utiliza como colutorio; bebida su cocción, es diurético y emenagogo.

***ʿUṮUQ*.**

Dice **Al-Gāfiqī** que según **Abū Ḥanīfa** es un arbusto de la altura de un hombre, cuyas hojas se parecen a las del alcaparro (*kabar*), pero algo más gruesas y densas; crece en las zonas altas como lo hace el *katim*. Sus hojas, al secarse, se pulverizan y se meten en agua, agitándolas como hacemos con el malvavisco (*jiṭmī*), de manera que se hinchan y toman consistencia; esta mezcla se unta en un lugar templado, a cubierto de los vientos; cuando se seca, se repite su aplicación, y así se depila el pelo, como ocurre con la cal, pero es un proceso más lento. Esta planta es escasa en nuestros países.

***ʿUṮRUB*. ROMAZA**[91]**.**

Al-Gāfiqī. La gente cree que es el zumaque (*summāq)*, pero eso es un error.

Dice **Abū Ḥanīfa** que es un árbol de dimensiones aproximadas al granado (*rummān*), de hojas rojas como las de la acedera (*ḥummāḍ*) e igualmente sus frutos [A 189v] que, además, son amargos y ácidos; las ramas son también rojizas y se pelan como se pela el ruibarbo (*rībās*) y son comestibles; las semillas que tiene son como las de la acedera, rugosas. Crece en terrenos

(90) *Phillyrea angustifolia* L.
(91) *Rumex nervosus* Vahl. y *Rumex persicarioides* L.

arenosos. Sus hojas se cuecen hasta que están a punto, se les exprime el jugo y este se echa sobre leche cuajada ácida desnatada. Esto se come para fortalecer el vientre y abrir el apetito.

***ʿAŶMĀ*. JABONERA**(92).

Al-Gāfiqī pretende que es la planta denominada en beréber *tāgīgišt*(93), a la que también se la denomina *qawlilyah*, y de la que él nos da la descripción. Añade que igualmente es la *mustaʿŷila*(94), pero esto es un error, porque la mencionada *qawlilyah* es la planta denominada en griego *strutiyūn*(95), y ya ha sido tratada en la letra *sīn*, que es muy diferente de la *mustaʿŷila*. El *strutiyūn* [B225v] es mucho más activo. Trataremos la *mustaʿŷila* en la letra *mīm*.

***ʿAŶAB*. CAMPANILLA AZUL(96).**

Es la planta que los médicos conocen como "semilla azul" (*ḥabb al-nīl),* y la hemos tratado en la letra *ḥāʾ*.

***ʿADAS*. LENTEJA(97).**

Dioscórides II. Las mejores son las que se cuecen rápidamente y no oscurecen el agua al ponerlas en remojo.

Galeno VIII. Las lentejas estriñen ligeramente, no en exceso. En lo que respecta a su gradación de calor y frío, están en el punto medio, pero son secas en segundo grado. Ellas mismas secan el vientre y lo estriñen, mientras que el agua en la que se cuecen, lo suelta. Por esto, quien las utiliza como astringente, las cuecen dos veces, tirando el agua de la primera cocción.

Dioscórides. Si se toman con asiduidad, provocan manchas en la córnea y

---

(92) *Calystegia soldanella* (L.) R.Br. [= *Convolvulus soldanella* L.] "berza amarga", "berza marina", "col marina", "correhuela de dunas", "hiedra campana" *ʿUmda* 3391. Las divergencias de identificación se derivan de la sinonimia compartida de *ʿaŷmā*, pues el romancismo *qawlilya* lit. "colecilla" es un fitónimo polivalente andalusí que se ha empleado como sinónimo de la berza marina pero también de la jabonera de la Mancha, el satirión barbado y la saponaria, entre otras especies. V. *ʿUmda* III (2) 633.

(93) *Gypsophila struthium* L. "jabonera de la Mancha", "jabuna".

(94) *Himantoglossum hircinum* (L.) Sprengel [= *Loroglossum hircinum* (L.) L.C. Richard = *Orchis hircina* (L.) Crantz = *Satyrium hircinum* L.] "satirión barbado" *ʿUmda* 720, 935, 2774, 4262.

(95) *Saponaria officinalis* L., "hierba de bataneros", "jabonera", "lanaria", "saponaria".

(96) *Convolvulus nil* L.

(97) *Lens esculenta* Moench.

dificultan la digestión, dañan el estomago, provocan gases en él y en el intestino. Cocidas sin piel, estriñen, siendo las mejores las de rápida cocción, y las que al ponerlas a remojar en agua, no la oscurecen. Tienen propiedades astringentes y, debido a ello, cuando se cuecen mucho tiempo, tras haberles quitado la piel y tirado el agua de la primera cocción, retienen el vientre; pero el agua de esa primera cocción, lo purga. Pueden provocar pesadillas, no son apropiadas para los problemas nerviosos ni para los pulmones y la cabeza. Se refuerzan sus propiedades astringentes al cocerlas con achicoria (*hindabāˀ)* o espinaca (*daštī*)[98] o llantén (*lisān al-ḥamal*)[99] o acelga negra (*silq aswad*) o bayas de mirto (*ḥabb al-ās)* o cáscara de granada o rosas secas o acerolas (*zaˁrūr)* o membrillos (*safarŷal*) o peras tebanas (*kumaṯrà sāyiqūn*)[100] o agallas enteras (*ˁafs*), añadidos que se sacan y se tiran tras la cocción; también se puede añadir el zumaque (*summāq*) que se utiliza para cocinar. Es recomendable cocer las lentejas con vinagre y durante mucho tiempo, pues de no hacerse así, provocan ruidos y gases en el vientre, y deterioran el estómago. Si se pelan treinta lentejas y se tragan, sirven contra la debilidad del estómago; mezcladas con miel, purifican las ulceras profundas, acaban con su malignidad y limpian su suciedad; si se cuecen con vinagre, disuelven las escrófulas y los tumores duros; al mezclarlas con meliloto (*iklīl al-malik*), membrillo (*safarŷal*) o aceite de rosas (*duhn ward*), curan las inflamaciones cálidas de los ojos y del ano. Por lo que respecta a aquellas inflamaciones de mayor tamaño que se producen en el ano y en los ojos, así como las grandes fístulas, es conveniente utilizar cáscara de granada o rosas secas y cocidas con miel; esta misma mezcla se puede utilizar contra las úlceras gangrenadas, o añadiendo a lo que hemos mencionado un poco de agua de mar; asimismo conviene usarlas, de la manera que hemos descrito, contra las ampollas, las pústulas, la alfombrilla ya extendida y los sabañones; cocidas con agua de mar y hojas de col, y aplicadas en forma de emplasto, son un buen remedio para las mamas inflamadas por la congestión y los coágulos de leche.

Ibn Sīnā. Las lentejas espesan la sangre, lo que hace que no fluya bien por las venas; disminuyen el flujo de la orina y de las reglas menstruales; así pues, no deben tomarlas aquellas personas que padezcan afecciones urinarias; pueden producir humores y enfermedades atrabiliarias; el abuso en su consumo provoca

(98) Del neopersa *dašti* “no cultivado”, *Spinacia oleracea* L. “espinaca”, *ˁUmda* 962.

(99) *Plantago major* L. “carmel”, “llantén mayor”.

(100) Transcripción alterada del θηβαικῶν (> ثيبايقون > سايقون) de la expresión ἀπίων θηβαικῶν, “(de) peras tebaicas”, Diosc. II 107.

lepra tuberculosa, enfermedades atrabiliarias, escirros y cáncer. Las lentejas no se deben mezclar con dulces, ya que entonces crean obstrucciones en el hígado; aún peor es cocerlas con carne salada; lo que sorprende es que sean eficaces contra la hidropesía, y parece ser que esto se debe a su poder desecativo.

Al Rāzī, en su "Libro de la preservación del perjuicio de los alimentos" (*Kitāb dafʕ maḍārr al-agḏiya*), dice que las lentejas peladas retienen el vientre y calman la efervescencia de la sangre; cocidas con vinagre, agraces o sustancias análogas, convienen a las personas que padecen de viruela y a las que tienen abscesos calientes. Tienen que abstenerse de tomarlas aquellas personas que padecen enfermedades atrabiliarias como la melancolía, el cáncer en sus comienzos, las varices y las hemorroides; pero, si la toman, deben añadir a la cocción epítimo (*ifiṯīmūn*), sin olvidarse de evacuar la atrabilis utilizando mirabolano negro (*halīlaŷ aswad*), epítimo y polipodio (*basbāyiŷ*), con el fin de preservarse de las enfermedades atrabiliarias.

***ʕADAS MURR*. PLATANARIA**(101)**.**

Al-Gāfiqī. Es un medicamento muy eficaz contra las enfermedades. Se trata de la semilla de una planta, llamada en griego *spargánion,* que se emplea en las triacas y en la elaboración de antídotos.

El autor. El *spargánion* es un lirio silvestre (*sūsan barrī*), del que ya he hablado en la letra *sīn.*

***ʕADAS NABAṬĪ.* LENTEJA NABATEA.**

Al-Šarīf. Es una planta que se da junto a las lentejas y a las que se parece en las hojas, el porte y las ramificaciones. Sin embargo, sus hojas son más largas y más anchas, y en el extremo cuaja unas semillas dentro de unas vainas negras y alargadas, como las de la neguilla (*šūnīz*). Las raíces son amargas y comestibles. Es fría y seca, pesada, indigesta y permanece mucho tiempo en el estómago. Al ser muy fría, no es aconsejable que la tomen ni los ancianos ni las personas de temperamento frío. Sólo se emplea en los casos en los que se necesita un refrigerante o un astringente. Dioscórides no la menciona.

***ʕADAS AL MĀʔ.* LENTEJA DE AGUA**(102)**.**

También llamada *ṭuḥlub.* La he tratado en la letra *ṭāʔ*.

(101) *Sparganium ramosum* L.
(102) *Lemna minor* L.

ˁ*ADĪSA*. PAMPLINA DE CANARIOS[103].

Kitāb al-Riḥla. Es el nombre dado a la planta que nosotros, en al-Andalus, denominamos *marūšah,* mientras que la planta que aquí conocemos como ˁ*adīsa*, ellos la llaman *mazūda.* La utilizamos contra la caspa que se da en las cabezas de los niños, friéndola en aceite y untándola; me refiero a la *marūšah.* Por lo que respecta a la planta que aquí llamamos ˁ*adīsa*, es un buen remedio contra las verrugas.

ˁ*AḎBA*. FRUTO DEL TAMARISCO.

Es el fruto del tamarisco (*aṯl*[104]) entre los egipcios. Ya lo he tratado, junto con el tamarisco, en la letra *alif.*

ˁ*ARṬANĪṮA*. LEONTOPÉTALO[105].

Se le da este nombre al "sahumerio de María" (*bajūr Maryam*) y también a un medicamento del que hablaremos más adelante y que en Siria se denomina *muhd*, sobre todo en el litoral de Gaza. Otros lo conocen como ˁ*usluŷ*, mientras que en la gente de oriente lo llama *qub*ˁ*alà*, y lo usan para lavar la lana, pues la limpia muy bien.

Dioscórides III. *Lāwunṭūbāṭālun*[106] significa "garra de león" (*kaff al-asad*). Esta planta tiene un tallo de una longitud aproximada de un palmo del que salen muchas ramas que tienen en sus extremos vainas parecidas a las del garbanzo (*ḥummuṣ*), que contienen dos o tres semillas. Sus hojas se asemejan a las de la col *(kurunb*). Sus raíces son negras, parecidas a las del nabo (*salŷam*), con protuberancias nudosas. Crece en los campos cultivados y en los trigales.

Galeno VII. La parte mas utilizada de esta planta es su raíz, que tiene propiedades disolutivas y caloríficas; es seca en grado tercero.

Dioscórides. Su raíz, bebida con vino, es antídoto contra las mordeduras de bichos, calmando rápidamente el dolor. Forma parte de los componentes de los enemas que se utilizan contra la ciática.

Kitāb al-Riḥla. Sirve para curar las heridas malignas si se machaca hasta convertirla en polvo y este se amasa con miel. También es útil para lavar la ropa de lana y de lino, pues la limpia y la blanquea.

---

(103) *Stellaria media* (L.) Willd.
(104) *Tamarix tetrandra* L.
(105) *Leontice leontopetalum* L.
(106) gr. λεοντοπέταλον Diosc. III 96.

***ʿURŪQ AL-ṢABBĀGĪN*. CELIDONIA MAYOR[107] Y CELIDONIA MENOR[108].**

Son las "raíces amarillas" (*ʿurūq ṣufr*), también llamada "golondrinera" (*baqlat al-jaṭāṭīf*). Hay dos especies: mayor y menor. La mayor se llama en persa *zardŷūbah*[109] y en árabe cúrcuma (*hurd*). Hay gente que cree que la especie mayor es la cúrcuma (*kurkum)* y que la menor es la celidonia *(māmīrān*).

Dioscórides II. La celidonia mayor (*jālīdūniyūn* [B 227r] *ṭūmāgā*)[110] echa un tallo fino, de la longitud de un codo o algo más, con muchos brotes llenos de hojas, que se parecen a las de los ranúnculos, planta llamada en griego *baṭrājiyūn*[111], que es el *kabīkaḥ*, y también a las del cilantro (*kuzbara*), aunque son algo más delicadas y de color azulado; junto a cada hoja nace una flor similar a la flor del alhelí (*lūqūyūn*)[112]. El jugo de esta planta es del color del azafrán, de sabor acre, pica ligeramente la lengua, es algo amargo y tiene un olor desagradable. Su raíz, simple en su parte superior, se ramifica por abajo. Sus frutos se parecen mucho a los de la adormidera (*jašjāš*).

Galeno II. Tiene un gran poder limpiador al tiempo que calienta. Asimismo, el jugo de esta raíz es bueno para la vista, ya que aumenta la agudeza visual al disolver las acumulaciones de la retina. Otros utilizan estas raíces como remedio para aquellos que padecen ictericia a consecuencia de una obstrucción hepática: a estos se les hace bien beber esta raíz con vino blanco y con anís. Masticadas, estas raíces son muy eficaces contra el dolor de muelas.

Dioscórides. Esta planta, si se machaca, se le extrae el jugo, se mezcla con miel, se echa en un recipiente de cobre, se cuece la mezcla sobre unas brasas y se toma, aumenta la agudeza visual. También se prensan estas raíces, junto con las hojas y el fruto, a comienzos de verano, y esta mezcla se deja a la sombra hasta que se espese para poder hacer pastillas. Cuando se toma la raíz con anís y con vino blanco, cura la ictericia, y si se utiliza en forma de cataplasma con vino, cura

(107) *Chelidonium maius* L.

(108) *Ranunculus ficaria* L.

(109) En farsi *zard čubeh* lit. "raíz amarilla", aplicado generalmente a *Curcuma zedoaria* Rosc. "cedoaria", pero extensiva a *Chelidonium maius* L. "celidonia".

(110) gr. χελιδόνιον μέγα Diosc. II 180, *Chelidonium majus* L. "celidonia", "golondrinera", "hierba verruguera".

(111) gr. βατράχιον Diosc. II 175, *Ranunculus aquatilis* L. [= *Batrachium gilibertii* V. Krecz] "hierba lagunera", "ranúnculo acuático".

(112) gr. λευκόϊον Diosc. III 1235, *Mathiola incana* "alhelí".

las pústulas; masticada, calma el dolor de muelas. Hay gente que cree que esta planta se denominada “golondrinera” (*jālīdūniyūn*), es decir “de las golondrinas”, porque crece cuando llegan las golondrinas, y se seca, cuando estas se van; otros piensan que se llama de esta manera porque cuando algún polluelo de golondrina se queda ciego, su madre le aplica esta planta y el polluelo recupera la vista. Por otra parte, la celidonia menor (*jālīdūniyūn ṣagīr*), es una planta que alarga las ramas, y de cuyo tallo nacen unas hojas parecidas a las de la hiedra (*qusūs*), aunque algo más redondeadas, más pequeñas, blanquecinas y pegajosas. Tiene raíces [B 227v] numerosas, pequeñas, que salen de un mismo punto, a modo de un haz de espigas de trigo, habiendo siempre dos o tres más largas que las demás. Crece en zonas húmedas y pantanosas.

Galeno VIII. Es la raíz más irritante, ya que si se pone sobre la piel, la quema rápidamente, arranca las uñas endurecidas afectadas por la lepra y las hace caer. Al administrarse su jugo por vía nasal, se despejan las fosas nasales, aliviando la cabeza, ya que este jugo es muy caliente. Por ello, es conveniente situarlo al principio del cuarto grado tanto de calor como de sequedad; en cambio, las raíces propiamente dichas, se encuentran al final del [A 190v] grado tercero de sequedad y calor.

Dioscórides. Sus propiedades son calientes, similares a las de la anémona (*šaqāʔiq al-nuʕmān*); ulcera la piel, elimina la sarna y rompe y descascarilla las uñas. Si se extrae el jugo de sus raíces, se mezcla con miel y se aspira, limpia de humores la cabeza.

Al-Gāfiqī. La comunidad de traductores y comentaristas cree que la especie menor es la celidonia (*māmīrān*) y que la especie mayor corresponde a la cúrcuma (*kurkum*), pero el poder de esta planta medicinal, es decir, el de las raíces mencionadas, es más intenso que el de la cúrcuma. La celidonia se encuentra normalmente en muchos sitios, en cambio, la cúrcuma nos llega de La India. Es un medicamento que reseca las úlceras, es útil contra la sarna, agudiza la vista y hace desaparecer las cataratas. La celidonia procede de La China, y sus propiedades se asemejan a las de la cúrcuma. Mezclada con vinagre, aclara las pecas. Las dos especies de esta planta crecen en al-Andalus, en la tierra de los beréberes y también en la de los bizantinos. Ambas, la celidonia mayor y la menor, son mucho más potentes que la cúrcuma y la celidonia importados de otros lugares. Los bizantinos les dan a ambas el nombre de *jālīdūniyūn*, es decir, “golondrinera”, y así es como también se las conoce en al-Andalus.

AU CONFLUENT DES CULTURES : DE QUELQUES EXEMPLES PRIS DANS *KANZ AL-ASRĀR* DE ṢANHĀJĪ

Belkacem **DAOUADI**[*]
Université Jean Moulin – Lyon III / CNRS

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 97-118

Resumen: Nuestro artículo intenta poner de relieve en el *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār*, de Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Ṣinhāğī la influencia, directa o no, de algunas ideas que se manifestaban en el Mediterráneo y así enmarcar el texto en este contexto intelectual. El autor del *Kanz* vivió en la época del Renacimiento, es decir en una época en la cual el Occidente cristiano conoció un nuevo desarrollo económico y cultural espectacular, una libertad moral y física del ser humano así como una liberación de las tutelas esprituales y temporales. Este último punto no significa que fuera un siglo irreligioso en el mismo momento en el que el Islam empezaba su declive. A modo de ejemplo, este periodo intelectualmente rico experimentado por dicha área geográfica se reflejó en la mención de ciertos temas y, mediante un estilo propio, en el *Kanz*, donde podemos encontrar algunos rasgos del barroco.

Palabras clave: Mediterráneo; *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār*; Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Ṣinhāğī; Renacimiento; Islam; Occidente cristiano; Barroco.

Abstract: This paper aims to explore the how some ideas circulating in the Mediterranean area had a direct or indirect influence, on the work by Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Ṣinhāğī entitled *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkā*r, in order to put this text in his intellectual context. The author lived in the European Renaissance, when the Christian West made an impressive economic and cultural progress, together with moral and physical freedom of humankind and a liberation from spiritual and temporal guidance. This does not mean an irreligious century, precisely when Islam begun its decline. For instance, the rich intellectual movement of this epoch was reflected in the treatment of some topics by means of a particular style in the *Kanz*, where we can find some traces of *Barocco*.

---

[*] belkacemdaou@yahoo.fr

Key words: Mediterranean. *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār*. Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Ṣinhāǧī. European Renaissance. Islam. Christian West. Barroco.

D'abord, il nous faut présenter brièvement l'auteur de manière à poser quelques jalons et installer le lecteur dans une certaine familiarité avec l'œuvre qui nous occupe, avec l'auteur et l'époque où il écrit ; car, le faut-il le dire : il s'agit d'un inconnu d'où la nécessité d'une présentation.

Le texte date de l'époque des Mérinides au XIV^e siècle, il est intitulé *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār* (*Le trésor des secrets et des idées fécondes*). Son auteur est le juriste et qāḍī : al-šayẖ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Saʿīd Ibn ʿUṯmān Ibn Saʿīd al-Hannāʾī al-Baransī al-Ṣanhājī al-Zammūrī, connu sous le nom de Naqšābū. Il serait né entre les années (725/730) (1325/1330) et mort en (795/1392) à Azemmour au Maroc.

Ses maîtres : il étudia auprès de Abū Ḥayyān[(1)] et du qāḍī Ibn ʿAbd al-Razzāq al-Jazūlī[(2)] et Abī al-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Maknāsī plus connu sous le nom de al-Majāsī [(3)]et de l'érudit al-Maqqarī al-Jadd (l'aïeul), [(4)]ce

(1) Abū Ḥayyān Athīr al-Dīn Muhammad b. Yūsuf al-Gharnātī, le plus remarquable des grammairiens arabes de la première moitié du XIV siècle, naquit à Grenade, en novembre 1256, et mourut en Safar 745/Juillet 1344 au Caire où, après dix ans de fécondes études et de voyages à travers la totalité du monde arabe, il avait enseigné les disciplines coraniques à la mosquée d'Ibn Ṭūlūn. On attribue à ce savant soixante cinq ouvrages, traitant de la langue arabe et d'autres langues (notamment le turc, l'éthiopien et le persan) d'études coraniques, de traditions, de jurisprudence, d'histoire, de biographie et de poésie. Parmi ses livres « *Manhaj al-Sālikīn* » commentaire de « *l'Alfiyya d'Ibn Mālik*. Cf. *E I*, nouvelle édition, t 3, pp. 129-130.

(2) Muhammad b. ʿAbd al-Razāq al-Jazūlī il étudia à Fès et appris le fiqh en Tunisie auprès du cheikh Ibn ʿAbd al-Rafīʿ et Abī ʿAbd Allāh al-Nafzāwī. Il occupa plus tard le poste de Qādī à Fès où il mourut en 758/1393.Cf. Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-Muḥtāj li maʿrifat man laysa fī al-dībāj*, éd, Wazārat al-Awqāf wa al-šuʾūn al-islāmiyya al-Mamlaka al-Maghribiyya, 1421/2000, t, 2, p. 61

(3) Faqīh de Fès, il étudia auprès de Sulaymān al-Wanšarīsī. Il mourut en 732/1331. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t, 1, p. 195

(4) Muhammad b. Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Qurašī al-Tilimsānī, connu sous le nom al-Maqqarī. Il étudia en Egypte auprès du cheikh ʿAbd Allāh al-Mannūfī et al-Tāj al-Tabrīzī, à la Mecque auprés Khalīl al-Makkī, et au Šām auprés du Šams Ibn Sālim.. Parmi ses ouvrages « *al-Ḥaqāʾiq wa al-raqāʾiq* », « *Iqāmat al-murīd* » dans le tasawwuf et « *al-Qawāʿid* » dans le fiqh Il occupa le poste de Qādī à Fès ou il mourut en 758/1393 et enterré à Tlemcen. Cf. Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, *Al-Ihāta fī akhbār Gharnāta*, Dār al-kutub al-

dernier eut aussi pour disciples d'illustres savants tels : Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb[5] ; Abū ˁAbd Allāh Ibn Zamrak[6] ; Abū ˁAbd Allāh al-Qijāṭī [7]; Ibn

---

ˁilmiyya, Beyrouth luban, t, 2, pp. 116-144, Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *kifāyat al-muhtāj*, t, 2, pp. 62-67.et Zirkalī Khayr al-Dīn *Qāmūs tarājum al-Aˁlām, li ˁašhari al-rijāl wa al-nisāˀ min al-ˁarab wa al-mustaˁribīn wa al-mustašriqīn*, en 8 t, huitième éd. Dār al-ˁIlm lil malāyīn, Beyrouth Liban, t, 1, p. 227.

(5) Abū ˁAbd Allāh Muhammad b. Saˁīd b. ˁAbd Allāh b. Saˁīd b. ˁAlī b. Ahmad al-Salmānī, visir et historien de Grenade, qui portait les laqabs de Lisān al-Dīn et de Dhū al Wizāratayn, naquit à Loja, à une cinquantaine de km de Grenade, le 25 Rajab 713/ 15 novembre 1313, mais reçut son instruction à Grenade où son père s'était installé pour entrer au service du sultan Abū l-Walīd Ismāˁīl. Il eut des maitres nombreux et éminents qu'énumèrent ses biographes et, grâce à leur enseignement et à ses vaste formation qui devait lui permettre de se distinguer dans divers branches du savoir et d'écrire de nombreux ouvrages dont les titres dépassent le chiffre de 60. Ses qualités et son savoir le firent entrer, au service du sultan Abū Ḥajjāj Yūsuf b. Ismāˁīl en qualité de secrétaire, sous la direction administrative et technique du vizir Abū l-Hasan ˁAlī b. al-Jayyāb, ce dernier étant mort de la peste , Ibn al-Khatīb fut nommé aux fonctions de kātib al-inšāˀ chef de la chancellerie royale, avec le titre de vizir, il les conserva sous le règne de Muhammad V al-Ghānī bi-llāh qui éleva son rang et sa catégorie, et c'est alors qu'il prit le titre de Dhū al-Wizāratayn. Ibn al-Khatīb fut assassiné dans sa prison en 776/1374. Voir *Iḥāta*, t, 4, pp. 372-552, Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-Muḥtāj*, t, 2, pp. 83-84 et *E I*, nouvelle édition, t 3, pp. 859-860.

(6) Abū ˁAbd Allah Muhammad b.Yusuf b. Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Yūsuf aL-Surayhī, connu sous le nom d'Ibn Zamrak (ou Zumruk), poète et homme politique andalou, né à Grenade en 733/1333. Bien que d'humble origine, il se consacra à l'étude et se forma aux côtés de maîtres célèbres, notamment al-Šarīf al-Gharnātī et Ibn al-Khatīb. Grâce à la protection active de ce dernier, le jeune poète entra dans l'administration de l'Etat grenadin. En 760/1359, lorsque Muhammad V fut déposé et recueilli à Fès par le sultan marīnide Abū Salīm, Ibn al Khatīb et Ibn Zamrak le suivirent en exil. Pendant cette période, Ibn Zamrak poursuivit ses études, participa aux fêtes de la cour et composa, à l'occasion, des vers. Lorsque, après diverses vicissitudes, Muhammad V rentra à Grenade (763/1362), il le nomma secrétaire particulier (kātib sirrih). Durant les années suivantes, il joua souvent le rôle de poète de cour. En 773/1371-2, Ibn al-Khatīb, qui avait jusqu'alors mené avec le monarque nasride la politique compliquée de Grenade, tout particulièrement touchant le Maroc, qui était dans une situation chaotique depuis l'assassinat d'Abū Salim (762/1361),fit défection et rejoint à Tlemcen le sultan marīnide ˁAbd al-ˁAzīz , ce fut alors qu'Ibn Zamrak accéda au poste de premier ministre à la place de son maître Le diwan d'Ibn Zamrak n'a pas été conservé, mais un nombre considérable de poèmes, recueillis par Ibn al-Khatīb et reproduits par al-Maqqarī. Voir *Dibāj* d'Ibn Farḥūn, Caire 1351, pp.282-2833; Ibn al-Khatīb, *al-Kātiba al-Kāmina*, éd. Ihsān ˁAbbās, Beyrouth 1953, pp. 282-288, *Kifāyat al-muhtāj*, t, 2, pp. 115-116 et *E I*, nouvelle éd, t 3, p. 997.

Khaldūn[8] ; Abū Isḥāq al-Šāṭibī[9] ; Abū Muḥammad ˤAbd Allāh Ibn Juzay[10] ;

---

(7) Muḥammad b. Muḥammad ˤAlī b. ˤUmar b. Ibrāhīm al-Qījātī al-Gharnātī. Il appris l'Arabe auprés de al-Bayānī et Ibn al-Fakhār al-Bīrī et le fiqh auprés d'al-Maqqarī et Abī al-Barakāt b.al-Hāj. Il explika « *al-Burda* ». Il mourut en 811/1408. Cf. Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muhtāj*, p. 114-115.

(8) Ibn Khaldūn, Walī al-Dīn ˤAbd al-Rahmān Ibn Muhammad, historien et sociologue d'origine maghrébine qui passa la fin de sa vie en Orient et laissa une œuvre, qui fit l'objet ultérieurement d'interprétations divers, lui valant d'être aujourd'hui considéré comme un penseur original. Il naquit à Tunis en 1332 dans une originaire de Hadramaout, qui était venu s'établir à Séville dés le VIIIe siècle et qui avait quitté tardivement l'Andalous pour Ceuta d'abord, puis pour Tunis. Il reçut une éducation traditionnelle soignée dans sa ville natale où s'étaient des savants formés auparavant dans l'entourage des Mérinides .Il se trouvait orphelin à dix sept ans, il gagna Fès où prospérait alors le centre intellectuel le plus brillant du Maghreb. Il y obtint un emploi dans l'administration à la fin de 1350 et fit partie, après divers péripéties, de l'entourage du sultan Abū ˤInān pour être après jeté en prison en 1357 et y rester deux ans. Devenu secrétaire à la chancellerie du nouveau sultan, il fut encore une fois victime de vicissitudes diverses et, en 1362, trouva refuge dans la principauté de Grenade auprès d'un émir Nasride .Trois plus tard, il se trouva à la cour de Bougie où il occupa la fonction de chambellan .On le retrouve en 1375 à Tlemcen, puis peu après au château d'Ibn Salama pas loin de cette ville, où il rédigea ses Prolégomènes .Aprés un passage à Tunis, il se rendit alors dans l'Egypte des Mamlouks au Caire où il exersça la fonction d'un professeur et grand Qādī à l'école juridique et y mourut en 1406.Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t, 1, pp. 270-272, Zirkalī *Aˤlām*, t, 3, p. 330, *EI*, t, 3 pp. 849-855 et *Dictionnaire Historique*, p. 369-370.

(9) Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muhammad al-Lakhmī Al-Gharnātī. Faqīh mālikite d'al-Andalus .Al-Šāṭibī est né et mort à Grenade en (790/1388). C'ést dans cette ville qu'il effectua ses études. Ses maîtres Abū ˤAlī Mansūr al-Zawāwī et al-Maqqarī al-Jadd (m. 759/1357), tous transmitteur du Mukhtasar al-muntahā d'Ibn al-Hājib (basé sur *al-Mahsūl* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī), furent d'une importance particulière dans la formation de al-Šāṭibī, en suscitant chez lui l'intérêt pour les *uṣūl al-fiqh* et le *kalām*. Il semble qu'al-Maqqarī al-Jadd ait également introduit al-Šāṭibī au Sūfisme, par une *silsila* particulière. Parmi les œuvres d'al-Šāṭibī, on en trouve certaines sur la grammaire *« Šarh alfiyyat Ibn Mālik »*, dont il existe un manuscrit, *« Kitāb Uṣūl al-nahw »*. et *« al-Muwāfaqāt »* dans al-Uṣūl. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t, 1, pp. 153-157 et *EI*, t, 9, p. 376.

(10) Abū ˤAbd Allāh Muhammad b. Muhammad b. Ahmad al-Kalbī, écrivain arabe né en 721/1321à Grenade, dans une famille de lettrés. Son père était connu notamment comme poète et comme faqīh ; il fut un des maîtres de Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb Ibn Juzay a servi le royaume nasride comme kātib sous le règne du Abū l-Hajjāj Yūsuf (733-755/1333-1354), il passa ensuite à Fès, où le Marinide Abū ˤInān (750-759/1349-1358) lui donna l'ordre de consigner par écrit le texte de la *Riḥla* d'Ibn Battūta. Il mourut vers 756-8/1355-7. C f. *al-Iḥāṭa fī Akhbār Gharnāṭa*, t 2, pp. 163-171, al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muhtāj*, t, 1, pp. 153-157 et *E I*, nouvelle éd, t 3, p. 779.

al-Ḥafīḏ Ibn ˁAllāq(11), Ibn ˁAbbād al-Rundī(12) entre autres, etc. Tout comme il affirme dans *al-Muˁtamad* avoir, lors de son voyage à la Mecque, assisté à des cours auprès des šayḫs de Miṣr (Le Caire) et d'Alexandrie. Parmi ses maîtres, nous avons aussi le fameux al-Khalīl al-Makkī(13).

Ses disciples : nous ne lui connaissons comme disciple direct qu'Ibn al-Aḥmar(14).

Ses oeuvres :

- *Muˁtamad al-nājib fī īḍāḥ mubhamāt Ibn al-Ḥājib*(15) en trois tomes (16);
- *Kanz al-asrār wa lawāqiḥ al-afkār*;
- *al-Tuḥfa al-Ẕarīfa fi al-asrār al-šarīfa.*

---

(11) Muḥammad b. ˁAlī b. Qāsim b. Alī b. ˁAllāq al-Gharnāṭī, qādī et muftī de Grenade. Parmi ses écrits « *Šarḥ Ibn al-ḥājib al-farˁī* », « *Šarḥ farāʾiḍ Ibn al-Šāt* ». Il mourut en 806/1403. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t, 1, p. 113

(12) Abū ˁAbd Allāh Muhammad Ibn Abī Isḥāq al-Nafzī al-Himyarī, (733-792/1333-1390, auteur mystique ayant joui d'une grande célébrité dans le Maroc où régnait la dynastie des Marinides. Né à Ronda dans le Royaume des Nasrides et venu dans sa jeunesse au Maghreb pour y recevoir sa formation religieuse, il suivit d'abord l'enseignement de fiqh malikite, dans les madrasas de Fès, mais il abandonna rapidement les sciences juridiques pour s'adonner à l'ascétisme et au soufisme sous la direction d'un maître de Salé. Ensuite il est devenu un cheikh et nommé prédicateur de la grande mosquée Qarawiyyīn à Fès. Il mourut dans cette ville après avoir composé quelques-unes des œuvres les plus marquantes du soufisme tel que le commentaire des Sentences d'Ibn ˁAṭāʾ Allāh al-Iskandarī ainsi que ses divers lettres de direction spirituelle. Cf. Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-Muḥtāj* , t, 2, pp. 109-113, Zirkalī *Aˁlām*, t, 5, p. 299 et *Dictionnaire Historique de l'Islam*, Dominique et Janine Sourdel, pp. 360-361

(13) Khalīl b. ˁAbd l-Raḥmān b. Muḥammad b. ˁUmar al-Mālaqī, homme pieux, faqīh et imām d'al-Ḥaram al-Makkī. Né à Malaga, mourut à la Mècque en 760/1358.Cf. *Kifāyat al-muḥtāj*, t. 1, pp. 196-197.

(14) Ismāˁīl b. Yūsuf b. Muḥammad b. Naṣr al-Khazrajī, connu sous le non d'Ibn al-Aḥmar. Historien de la dynastie Mérinide. Vécut à Grenade mourut à Fès en 807/1404. Parmi ses ouvrages « *Nathīr farīd al-jumān fī naẓm fuḥūl al-zamān* », « *Ḥadīqatu al-nisrīn fī akhbār banī marīn* » et « *Mustawdaˁ al-ˁalāma* ». C f. Zarkalī, *Aˁlām*, t, 1, pp. 329-330.

(15) Jamāl l-Dīn Abū ˁAmr ˁUthmān b. Abī Bakr al-Mālikī, faqīh mālikite et grammairien. Naquit à Ansā, village de la Haute-Egypte. Il étudia au Caire les sciences islamiques auprès de Muḥammad al-Ghaznawī. Il séjourna et enseigna au Caire, puis à Damas à la Zāwiya mālikite de la grande-mosquée. Parmi ses ouvrages « *al-Šāfiya* » et « *Mutamad Ibn al-Hājib* ». Ibn l-Hājib mourut en 647/1249. Cf. Zarkalī *Aˁlām*, t, 4, p. 211 et *E I*, nouvelle éd, t. 3, pp.804-806.

(16) Signalé dans *Nayl al-ibtihāj* par Tunbuktī, p. 457.

- Un commentaire de la *Risāla* d'Abū Zayd al-Qayrawānī(17).

(Eussent été Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb, al-Šāṭibī, voire même Ibn al-Aḥmar, tous ses contemporains plus ou moins connus, on s'y serait - dans les limites imparties à cet article - présenter de manière détaillée l'auteur.). Toutefois, il n'était pas si inconnu que cela de son vivant et de son temps ; il le devint plus tard rejoignant la légion des oubliés. C'est ainsi ! Le mouvement de l'histoire a de ces humeurs, de ces élections et de ces exclusions qu'on ne s'explique pas toujours. Quoique notre auteur ait poussé à leur ombre, pour rester dans de justes proportions !

Les documents, en notre possession, ne nous facilitent pas la tâche ; car, ils sont à son sujet insuffisants et lacunaires. Rien n'est plus malaisé que de déterminer les circonstances de la composition de *Kanz al-asrār* ; or les copies manuscrites ne manquent pas et ont circulé, cependant aucune n'est de la main de l'auteur(18). Et à en juger par le nombre, il semblerait que l'ouvrage fût à sa manière estimé et apprécié. On ne supplée à ce manque d'informations, de première main, que partiellement : par tâtonnement et recoupements. Toutefois, ce n'est pas à une opération de rectification et de mise au point que nous nous sommes livrés dans notre travail initial(19), qu'à une recherche ponctuelle et précise sur un auteur, un manuscrit, une période(20).

Quant à cet article, c'est uniquement à titre illustratif que nous le livrons,- nous tenons à le souligner fortement, - tant le sujet appelle et exige une vérification plus soutenue et une attention plus minutieuse. Ce n'est qu'une hypothèse que nous proposons, avec toutes les réserves possibles : *du baroque dans kanz al-asrār.*

Ce rapprochement pourrait, avec raison, sembler saugrenu ou forcé, mais il est fait sciemment et à dessein. Notre point de vue se définit ainsi : il s'agit, pour nous, de souligner des aspects de l'œuvre étudiée qu'on pourrait qualifier,

---

(17) Signalé dans *Jadhwat al-iqtibās* par Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, p. 238.

(18) Les différences entre les manuscrits sont certes minimes, mais le plus ancien consulté ne remonte qu'au (Xe -XVIe) deux siècles après la mort de l'auteur.

(19) *Thèse de doctorat*

(20) Sur cette dernière beaucoup de travaux ont été faits, certains font autorité tels : Mohamed Benchekroun, *Le milieu marocain et ses aspects culturels* (Etude sociologique, institutionnelle, culturelle et artistique à l'époque mérinide et Wattasside), (XIIIe, XIVe XVe, XVIe siècles) Rabat, 1974, p. 333

par commodité et faute de mieux, de baroque.

D'ailleurs, toute l'œuvre dégage cette impression conjointe d'impermanence et de durée. Le caractère exubérant du texte multiplie les procédés rhétoriques dans une esthétique marquée par l'obsession du mouvement et par la mort. Les sujets traités, tout en autorisant des passerelles entre eux, sont agglutinés les uns aux autres, ou si l'on reprend un vocable utilisé par M. Chelli *anastomosés*(21), dans une combinatoire infinie où chaque racine trouve un écho en arrière, et se prolonge, comme par provignement, en avant. Il y a comme une frénésie d'appréhender l'univers, inconnu jusqu'ici, et les matières pullulent. Tous les savoirs de l'époque sont conviés dans une gigantesque cacophonie : cosmogonie, astrologie, géologie, botanique, géographie et récits voyages, minéralogie, médecine, alchimie, arithmétique, etc.

Il est difficile de dire ce qui saisit, frappe à la lecture de *kanz al-asrār,* ce par quoi il retient l'attention. Sa prétention totalisante (il se veut une somme et l'auteur l'annonce dès le préambule), son foisonnement et sa croissance labyrinthique, plutôt que de rebuter le lecteur quoiqu'elle déconcerte, suscite singulièrement et au plus haut point l'intérêt et la curiosité. Qu'est-ce que cette œuvre qui croît tous azimuts, dans une surabondance à couper le souffle et où l'or et le plomb sont, indistinctement, mêlés ?

Cet exemple pourrait illustrer le mode opératoire en circonvolution de Ṣanhājī, par ailleurs généralisable pour le reste du texte. Ainsi, l'auteur fournit l'intitulé d'un chapitre en titre : *Du sommeil en tant que mort et des rêves*. Il le fait immédiatement suivre d'un ou plusieurs versets coraniques qui en posent la première prémisse problématique : « Dieu accueille les âmes au moment de leur mort ; Il reçoit aussi celles qui dorment, sans être mortes. Il retient celles dont Il a décrété la mort. Il renvoie les autres jusqu'à un terme irrévocablement fixé. » Coran (XXXIX. 42). L'auteur commente dans un premier temps sommairement le verset cité : Dieu, Très-Haut, montre que le sommeil s'assimile à une mort' et la mort s'assimile à une vie. L'auteur étaie le verset de plusieurs hadiṯs et qui en constituent la première ossature interprétative. Le *Saḥīḥ*(22) dit : *« Dieu prend*

(21) Moncef Chelli, *La parole arabe, une théorie de la relativité des cultures*, éd. Sindbad, pp. 46-67

(22) *Ṣaḥīḥ* (authentique) indique généralement la recension de Bukhārī et de Muslim, mais c'est beaucoup plus celle de ce dernier qui est désignée par l'auteur.

nos esprits et nous les restitue, à Sa guise. » Bilāl, présent, lui dit : « *Qu'il prenne mon âme, celui qui prendrait la tienne !* » Il le fait ensuite suivre d'un certain nombre de propos sensés renforcer d'avantage ce qui précède et l'illustrer : récits de compagnons, de savants, de successeurs, personnages réputés pour leur science, pour leur piété, illustres inconnus. De la sorte plusieurs propos s'enfilent en chapelet :

D'après Ibn ˁAṭiyya : la loi soutient la saisie de l'esprit (*rūḥ*) et de l'âme (*nafs*) à l'état de sommeil(23) ;

Selon al-Thaˁlabī, d'après Ibn ˁAbbās et d'autres commentateurs : « Les esprits des vivants et des morts se rencontrent à l'état de sommeil et se reconnaissent, autant que Dieu le veut. Et quand ils veulent, tous, revenir, Dieu retient ceux des morts et restitue ceux des vivants à leurs corps(24). » ;

D'après Ibn Jubayr : « Dieu achève les âmes ; retient celles des morts, et renvoie celles des vivants. » ;

D'après Ibn ˁAbbās : « En chaque enfant d'Adam se trouve une âme (*nafs*) et un esprit (*rūḥ*) liés entre eux comme par un rai de soleil. L'âme est chargée de la raison (*ˁaql*) et du discernement (*tamyīz*) ; à l'esprit est dévolu le souffle et le mouvement. Quand un homme dort, Dieu retient son âme, mais point son esprit. » ;

L'on(25) dit encore : « Dieu saisit les âmes mortes, en anéantissant aussi bien leur souffle que leur discernement ; Il saisit également les âmes qui ne sont pas encore mortes en n'anéantissement que leur discernement. »

Ibn ˁAṭiyya souligne que ces propos ne sont que pures supputations. La vérité est que Dieu s'en réserve le mystère comme le dit le verset : « Ils t'interrogent au sujet de l'Esprit. Dis : " l'Esprit procède du commandement de mon Seigneur ! " » Coran (XVII. 85) Le commentaire personnel, dans les étapes ci-devant, reste assez minime, sinon dans le choix, l'ordre et la manière de procéder. A la fin vient un récapitulatif où l'auteur donne son avis et qui commence invariablement par la formule : *j'ai dit*. L'avis personnel n'est pas, pour autant, totalement dégagé, il trahit souvent la formation classique et traditionaliste de Sanhājī et met en relief cet aspect sinusoïdal de son écriture ; car, à son tour, il peut faire appel à un verset, un hadiṯ, où à une citation d'un de

(23) .*Thèse de doctorat*, p. 599
(24) . *Thèse, ibid.*
(25) Anonyme.

ses maîtres, voire à plusieurs en cascade. Comme il le fait ici.

J'ai dit : les songes se déclinent selon plusieurs catégorie :

La premier catégorie touche à la différence entre songe (*ruʾya*) et vision (*ruʾyā*). D'après l'auteur de *Al-Qabas*[26], l'on dit : (*raʾaytu ruʾyatan*) lorsque tu as vu quelque chose de tes propres yeux ; et (*raʾatu ruʾyā*) d'une perception par le cœur et (*ruʾyā*), en abrégeant, si c'est un songe. L'on dit que l'on use du terme de (*ruʾyā*) quand la vision est une certitude, comme en ce verset du Très-Haut : « Nous n'avons fait de la vision que Nous t'avons montrée ainsi que de l'arbre maudit, mentionnée dans le Coran, qu'une tentation pour les hommes. » Coran (XV60), selon la doctrine de la majorité, et qu'elle a lieu à l'état de veille.

La deuxième catégorie concerne la vérité des visions. Il y a plusieurs propos à ce sujet : le premier est du qāḍī Abū Bakr qui les considère comme des pensées et des convictions ; le deuxième est de al-Aṣfahānī : c'est la perception de quelques fragments que la nuit n'a pas dissous ; le troisième est de Ibn Fawrak : ce sont des hallucinations ; le quatrième est celui des Muʿtazila : ce n'est que de l'imaginaire sans réalité véritable, ni preuve. C'est, de leur part, une position doctrinale qui révoque en doute le point de vue commun, touchant à des principes de dogme, comme les djinns, les anges et leurs paroles, par des assertions de ce genre : si l'ange Gabriel avait parlé au Prophète, paix et grâce sur lui, d'une voix audible, ceux qui étaient présents auraient entendu. Les naturalistes, eux, disent qu'elles se font grâce aux mélanges d'humeurs, chaque mélange déterminant une vision particulière ; le cinquième est celui d'un groupe de théosophes qui soutient que les images du monde sont gravées dans l'ombre du Trône, quand se lèvent les voiles, obscurcissant la vue, les images mystérieuses s'incrustent dans le secret de l'âme. Vers ce point de vue tendent quelques soufis dont Ibn ʿArabī al-Ḥātimī l'hôte de Damas ; le sixième, que ce sont les paroles de Dieu, Très-Haut, à son serviteur en état de sommeil, la preuve de cela figure dans le *Musnad de al-Tirmidhī* au chapitre consacré au *Sceau des Prophètes*, paix et grâce sur lui : la vision pour le serviteur est une parole que Dieu, Exalté et Magnifié, lui adresse dans son sommeil. C'est la bonne nouvelle annoncée dans le verset : « Ils recevront la bonne nouvelle en cette vie et dans l'autre. » Coran (X. 64), ainsi l'expliqua l'Envoyé de Dieu, paix et grâce sur lui, à Abū l-Dardāʾ, en ajoutant : personne avant toi ne m'a

(26) Ne s'agirait-il pas plutôt du *Qāmus* de Fayruzabādi ?

interrogé sur ce sujet(27) ; le septième celui de Ṣāliḥ al-Muˁtazilī, c'est une perception par l'œil, citée par l'auteur de *Al-Qabas ;* le huitième, d'après d'autres : c'est une vision par les yeux du cœur qui permettent un regard éclairé.

La troisième catégorie touche à la distinction des visions : celles que l'on traverse, et celles que l'on ne peut traverser. Al-Karmānī, dans son célèbre livre *Al-Ruˀyā*, soutient : « Les visions se subdivisent en huit catégories. On peut en traverser une, et non les sept autres. Quatre, de ces dernières, découlent des quatre mélanges d'humeurs selon leur proportion dominante, de sorte que celui qui est dominée par tel mélange s'en laisse imprégner. A titre d'exemple : celui en qui domine le fiel jaunâtre tend vers les couleurs jaunes, les nourritures amères, les poisons, les épices, les foudres, et autres. Celui en qui domine le sang tend vers les couleurs pourpres, les nourritures sucrées, les exultations, car le rouge est excitant et cause de la jouissance et de la douceur, tandis que le fiel jaunâtre est aigre et timoré. Celui que domine le phlegme tend vers les couleurs blanches, la pluie, les eaux, la neige. Celui que domine l'humeur sombre tend vers les couleurs noires, les choses brûlantes, les nourritures acides qui alimentent l'humeur noire. Cette domination d'une humeur est connue par des preuves que donne la médecine. La cinquième touche aux entretiens intimes de l'esprit. C'est une activité dont on est conscient, puisqu'elle se produit à l'état de veille : le ressassement de certaines idées est si intense que, la nuit venue, elles se transforment en rêves. La sixième vient de Satan. Ce sont des suggestions qui vont à l'encontre de la loi religieuse, ou qui sont légales, mais débouchent sur quelque chose de condamnable, comme de faire des pèlerinages surérogatoires au détriment de la famille et des parents. La septième contient en partie des visions oniriques. La huitième est la seule que l'on puisse traverser(28). Elle échappe aux catégories précédentes et vient du royaume des visions, de la tablette gardée touchant aux affaires de ce monde-ci ou à celles de l'au-delà, en bien comme en mal, sans rien en omettre. Le connaît qui le connaît, l'ignore qui l'ignore, le mentionne qui le mentionne, l'oublie qui l'oublie ! C'est le seul type

(27) Hadith figure dans *Khatm al-awliyā'* lil ˁImām Abī ˁAbd-Allāh Muhammad bnu ˁAlī Bnu al-Ḥasan al-Ḥakīm al-Tirmidhī, première édition. Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, Beyrouth, Liban, 1420-1999 p. 48.

(28) Traverser à prendre dans le sens d'interpréter, d'expliquer de façon prémonitoire, comme le rêve du roi dans le récit de Joseph : « **Ô vous, mes conseillers ! Expliquez-moi ma vision, si vous savez interprétez (*taˁburūn*) les visions.** » Coran (XII. 43) qui vient de *ˁabara* (traverser) qui donne *ˁabr* (hébreux) ou ceux qui traversent

qui requière l'interprétation anagogique, et aucun autre que celui-ci ne le peut[(29)].

L'influence (directe ou indirecte) du monde occidental sur l'œuvre de Ṣanhājī

Ṣanhājī vécut donc à l'époque de la Renaissance occidentale, c'est-à-dire à un moment de l'histoire où l'Occident chrétien connaissait un renouveau économique et culturel spectaculaire, une liberté morale et physique de l'être et un affranchissement des tutelles spirituelles et temporelles - ce qui ne veut pas que le siècle était irréligieux - commençaient à se faire ressentir, alors que son vis-à-vis musulman entamait son déclin. Ce renouveau allait peu à peu s'imposer et se propager au reste du monde. Le rationalisme assoie ainsi et à mesure ses fondements. Chez Ṣanhājī, cette influence se traduit çà et là dans son œuvre. Elle se ressent à vrai dire beaucoup plus qu'elle ne se perçoit directement. L'auteur n'hésite pas à recourir à des références diverses et multiples : ainsi dans une partie de son livre consacrée au climat : nuages, vents, pluie, tonnerre, neige, grêle, etc., arrivé à l'arc en ciel, il cite plusieurs propos, tel celui de ˤAlī Ibn Abī Ṭālib qui estime que « c'est une assurance contre le naufrage ». Serait-on resté à cette explication, on ne s'éloignerait pas du registre traditionnel d'explication des phénomènes météorologiques. Mais l'auteur visiblement ne s'en contente pas, il va vite faire suivre la première explication d'une seconde où il soutient que d'après certains savants, il s'agirait simplement d'un « arc irisé qui apparaît quand les rayons du soleil viennent frapper un nuage sur une étendue d'eau ! » L'autorité de la première affirmation se trouve, du coup, ébréchée par la nouvelle affirmation. C'est cet instant de léger vacillement qui nous intéresse où un autre savoir vient bousculer une assurance coutumière bien ancrée jusqu'ici. La parole apparaît de moins en moins assurée et appelle le réajustement de sa mécanique. Il s'opère comme un arrêt, ce que, dans l'intrusion de la parole mystique dans les savoirs constitués, M. de Certeau appelle : *une modalisation*[(30)] *suspensive*[(31)]. Sauf que, singulièrement, l'auteur

(29) .*Thèse de doctorat,* pp. 601- 603

(30) Nous tenons à préciser qu'il s'agit bien d'une modalisation (selon qu'elle concerne non le contenu du jugement, mais son rapport à la structure de notre connaissance) et non d'une modélisation. (Voir d'André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, éd. Presses universitaires de France, 1947)

(31) Michel de Certeau, *La fable mystique*, XVI^e^ - XVII^e^ siècle, Gallimard, 1982, p. 15

accole les explications et ne les oppose pas. Là réside son allégeance traditionaliste et sa timide modernité, bien qu'il ressente intuitivement l'ébranlement de l'édifice des explications traditionnelles ou, tout au moins, leur fissuration et qu'une nouvelle herméneutique, dans les ressauts[(32)] des connaissances, doit impérativement, si elle veut continuer à être crédible, fourbir ses arguments et forger des concepts nouveaux. Or, l'allusion à la protection du naufrage, au sujet de l'arc-en-ciel évoqué plus haut, se trouve dans l'épisode biblique du déluge, tiré de la genèse : « *J'établis mon alliance avec vous : nulle chair ne sera détruite par les eaux du déluge, il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre.* (...) *Quand l'arc sera dans la nuée, je le verrai et me souviendrai de l'alliance éternelle qu'il y a entre Dieu et tous les êtres animés, en somme toute chair qu'il y a sur la terre. Je me souviendrai de l'alliance...* »[(33)] En essayant d'expliquer ce phénomène naturel qu'est l'arc-en-ciel, Ṣanhājî revient au passage biblique y référant. Dans un autre passage, traitant de l'ange de la mort qui montre à Abraham les différents visages qu'il peut prendre selon qu'il prenne l'âme d'un croyant (visage radieux) et d'un non mécréant (visage effrayant), comme les deux faces de Janus. L'auteur utilise une référence traditionnelle empruntée au livre *Al-Iḥyāʾ qui a été rapporté par Ibn ʿAbbās* pour décrire cet épisode. Cependant, il semble que cette référence retrouve son équivalent dans la religion chrétienne et que de toute évidence ce récit a été tiré du pseudépigraphe de l'Ancien testament intitulé *Le testament d'Abraham*, (texte datant d'environ 70 après J.C., contemporain de Esdras IV qui rapporte ceci : « *Abraham demanda* (*à la mort*) *: je te prie, puisque c'est toi la mort, dis-moi, vas-tu ainsi au devant de tous les hommes avec une aussi belle apparence, une telle gloire, une si grande beauté ? Et* (…) *La mort mit un vêtement de tyran, prit un aspect ombrageux, plus sauvage que celui de toute bête féroce et plus abject que toute abjection.* »[(34)]

Ṣanhājî s'adresse donc à la fois à un lecteur musulman, mais il utilise des informations qui ne sont pas étrangères aux références chrétiennes, son récit est par ce côté universel et ouvert à toutes les cultures et notamment la culture

(32) Au sens architectural du terme de saillie sur une surface donnée, et au sens figuré du terme de passage brusque d'un plan horizontal à un autre.

(33) La genèse (IX. 11-17) in, *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, éd. Du Cerf, 1961

(34) La Bible, Ecrits Intertestamentaires, La Pléiade, N. R. F Gallimard, 1987, pp. 1683-1688. Chapitres (XVII-XIX).

occidentale de la Renaissance. Cette influence peut s'expliquer notamment par la proximité géographique de Ṣanhājî avec l'Europe par son immense culture car, à coup sûr, c'est un homme de bibliothèque et de grandes lectures. Jamais dont nos vérifications des citations, nous l'avons pris en défaut.

En effet, ce dernier vivait à l'époque des Mérinides dans l'Occident musulman : Maroc et sud de l'Espagne. Cette proximité géographique peut donc constituer un élément ou un début d'explication pour comprendre et analyser ce confluent des cultures dans l'œuvre de Ṣanhājī. Cette influence mutuelle : l'occident renouant avec l'héritage grec par le biais des traductions arabes,[(35)] - ce va-et-vient entre les cultures occidentale et orientale s'explique également par les échanges qui existaient entre les deux civilisations. Ces échanges entre intellectuels des bords chrétien et musulman se faisaient, entre autres, par des lettres (épîtres) dans un style *en circonvolution* dont Ṣanhājī avait le secret, souvent pamphlétaires, les disputations étaient connues et pratiquées, (à l'exemple de celles de Raymon Lulle d'un côté et de Ibn Ḥazm de l'autre). Pour répondre au mieux aux critiques des chrétiens, notre auteur appuyait son argumentaire sur des références solides communes aux deux cultures afin de mieux défendre sa position. De plus, pour assurer son propos et lui donner plus de poids, Ṣanhājī n'hésite pas à utiliser les arguments de ses pairs et contradicteurs et de les retourner contre eux. Ces débats entre savants des deux civilisations avaient, en priorité, pour but de réfuter les positions adverses et de montrer que les leurs sont plus probantes, mais en même temps elles constituent, avec le recul du temps, une mine de renseignements sur l'époque. Des transferts s'effectuaient ainsi en dépit des uns et des autres. Pour être le plus convaincant possible et contrecarrer les points de vue de ses contradicteurs chrétiens, Ṣanhājī usait d'un style littéraire chatoyant et vivant avec un incontestable penchant pour l'explication grammaticale. Souvent cette dernière est appelée à la rescousse d'une idée et constitue son étai. Il existe une tension entre la diffluence du texte et la volonté de retenue qui soutient l'idée par la seule force des mots. C'est le style qui façonne la pensée. Et même si l'on s'attache plus facilement aux idées des auteurs qu'à la façon de les exprimer et de les faire vivre, l'art, lui, ne commence qu'aux confins des idées. Le style de notre auteur

(35) Voir de - Alain de Libéra, *Penser au moyen âge,* éd. Seuil, coll. « points Essais », Paris 1991.

a, conjointement, quelque chose d'épais et de malmené et, osons le terme, de baroque qui le rend attrayant.

L'œuvre n'a rien du ciselé d'un *Discours de la méthode* qui s'ouvre, souvenons-nous, par : pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. La même prétention existe chez Ṣanhājī, mais non la même clarté. Cette idée (celle du baroque), même si elle n'a cessé de nous accompagner tout au long de notre étude sur le *Kanz ;* n'a trouvée sa formulation hypothétique et réservée qu'à la fin du travail, tant nos prévenances à son égard demeurent grandes. C'est avec beaucoup de précaution que nous la soumettons. Nous pouvons dès lors avancer cette hypothèse, séduisante à nos yeux, que Sanhājī fut, à sa manière, un précurseur en matière de style littéraire baroque. Voilà une hypothèse qu'il convient d'analyser à la vue du style original de Ṣanhājī.

Ṣanhājī précurseur du style baroque.

Tout style est une création, un tant soit peu, personnelle. Sinon beaucoup ! Nous connaissons tous le mot célèbre du *Discours à l'Académie* de Buffon : « Le style est l'homme même. » Le style peut, selon l'intervalle qui le sépare de l'auteur par un côté et de l'époque qui le régit par l'autre, soit ressembler aux styles antérieurs ou contemporains soit s'en distinguer sensiblement. Celui de Ṣanhājī, par son *baroquisme* même, lui est propre et particulier. Le texte nous fait entrevoir un monde pléthorique où se meut la pensée de l'auteur. L'imagination travaille à partir de données, non sensibles, mais sensorielles. L'auteur laisse entendre un monde ! Et étrangement dans un univers où domine l'ouïe, car tout est rapporté, c'est la vue qui est sollicitée à plein. La perception visuelle de ce monde entendu et transfiguré par la plume. Il n'est qu'un aspect d'une recomposition esthétique, où l'on retrouve certains traits du baroque. A titre d'exemple, ce récit d'un bain pris par l'ange Gabriel dans son lac situé sous le trône. « On relata, d'après Ibn ˁAbbās : à la droite du Trône est mis un fleuve de lumière de la dimension des sept cieux, des sept mondes et des sept mers. Gabriel y pénètre, à chaque fin de nuit, pour s'y baigner. Alors, il acquiert lumière sur lumière, beauté sur beauté et magnificence sur magnificence, puis il se secoue. De chaque plume qui tombe de lui, Dieu, Tout-puissant, suscite multitude d'anges dont, chaque jour, soixante-dix mille visitent la Maison comblée (…). [36]» Egalement sur le même sujet, d'après Wahb : « Gabriel se

(36) *Thèse de doctorat ; 301*

tient entre les mains de Dieu, Très-Haut, les membres tremblants. De chacun de ses tressaillements, Dieu créé cent mille anges. Les anges se tiennent ainsi devant la Puissance divine en rangs, les têtes baissées. Et quand Dieu les autorise à parler, ils disent : “ Nulle divinité hormis Dieu ! ” (37)»

Ou cet autre exemple du récit d’une vision augurale faite par Khāṭir. Abū Lahab Ibn Mālik a raconté cette histoire : « *J’étais auprès de Prophète, paix et grâce sur lui, à un moment où l’on venait de porter la discussion sur les devins. J’ai alors dit : “ Tu es en place de mon père de ma mère*(38) *! ” Nous sommes les premiers à avoir été effrayés par les gardiens des cieux, la lapidation des démons, l’interdiction signifiée aux djinns en leur lançant des boules de flammes. Quand survint ce phénomène, nous nous réunîmes, et nous vînmes voir un de nos devins dénommé Khaṭar Ibn Mālik, lors d’un âge très avancé, ayant dépassé les trois cents ans. Nous lui dîmes : - Ô Khaṭar ! Possèdes-tu quelque science touchant ces étoiles lancées ? Elles nous effrayent et nous avons crainte que la conséquence en soit un malheur. - Partez et revenez me voir demain à l’aube et je vous dirai ce qu’il en est d’elles : propice ou néfaste, nous répondit-il. Nous le quittâmes un jour et quand ce fut l’aube du jour suivant, nous vînmes de nouveau le voir. Nous le trouvâmes debout, auscultant le ciel de ses yeux, nous le hélâmes : - Ô Khaṭar ! Il nous fit signe de nous taire. Nous nous tûmes. Alors, un gigantesque morceau d’étoile se brisa et le devin cria de toute sa voix : “Lui précipita son châtiment ! Le perça d’un météore ! Lui avança son compte ! Malheur a lui, nulle retraite ! Son état est désespérant !” Il se tut ensuite longuement, et poursuivit : “ Ô peine ! Ô peine des Banū Qāḥṭān ! Je vous informe en vérité et de la voix d’oracle. J’en jure par la Kaʿba et ses piliers. Ils sont éloignés de l’écoute les rebelles du jardin, pourchassés d’un éclair mesuré à cause d’un envoyé digne et illustre. Il viendra avec la Révélation et le Discernement qui abolira l’adoration des stèles dressées. ” Nous lui dîmes : - Ô Khaṭar ! Tu évoques là une affaire grave. Comment entends-tu agir ? Que recommandes-tu à ton peuple de faire ? Il répondit : “ Je ne leur conseille que ce que je me dis à moi-même : suivre le meilleur des hommes dont les preuves ont l’éclat du soleil. Il sortira de la Mecque, ville aux*

---

(37) *Thèse de doctorat, ibid.*

(38) Formule difficile à traduire et qui signifie à peu près : « Ta place est plus éminente que celle de mes parents. »

chamelles altérées (ẖums)[39]*, soutenu d'une Révélation solide et sans altération. " Nous l'interrogeâmes : " Qui est-il ? Quel est son nom ? Quel est son temps ? " Il entonna : " Par la mort et la vie ! Il est de Qurayš. Sa loi n'est point légèreté. Nul défaut en lui. Il est à la tête d'une armée, et quelle armée ! Il est des gens de Qaḥtān, de ceux de la Maison, ascendance pure sur ascendance pure ! " " De quelles matrices descend-il ? " " Il est des enfants d'Abraham. " " Indique-nous de quelle famille de Qurayš ? " " Par la maison et les assises ! Par les demeures et les chapiteaux ! Il est de l'essence des Banū Hāšim, des gens nobles. Il sera envoyé avec des épopées. Il mettra à bas les prévaricateurs. " Il dit après : " Dieu est grandissime ! Dieu est grandissime ! Voilà la vérité qui arrive manifeste ! Les informations sont désormais interdites aux djinns ! L'oracle est ainsi et tel me l'apprit un maître éclairé. C'est assurément un Prophète ! " Il se tut, tombant évanoui et ne se releva que trois jours après. Quand il revint de son absence, il prononça cette profession : ' Nulle divinité hormis Dieu, Muḥammad est Son messager ! " L'Envoyé, paix et grâce sur lui, à ce récit dit : " Gloire à Dieu, il a énoncé une prophétie. Il ressuscitera seul le Jour de la Résurrection ! "* [40]»

Le terme « baroque » provient du portugais baroco et désigne à l'origine les perles de formes imparfaites.[41] Au XVII^{e} siècle, ce terme est péjoratif car il qualifie tout ce qui est bizarre, hors des normes. Or cette définition du baroque correspond totalement aux caractéristiques de l'œuvre de Ṣanhājī. En effet, son *Kanz* est un texte sans ponctuation avec une véritable volonté de décrire un monde inouï, peuplé de bêtes étranges et de récits fantastiques sur des îles habités par d'improbables bêtes à plusieurs têtes, la description d'anges aux ailes infinies, transcription de visions de rêves pieux, réflexion spirituelle sur la mort. Le réel s'enchevêtre à l'imaginaire et le concurrence. Il est difficile dans ces cas de faire la part des choses, comme en ces histoires d'un archipel étrange. Sanhādjī, reprenant al-Bakrī, nous décrit ainsi un de ses îles :

---

(39) Le mot *khums* peut désigner aussi bien des chamelles altérées (*al-mufradāt* de al-Rāghib al-Aṣfahānī p. 159) ; ou une allusion du devin aux cinq piliers de l'islam.

(40) *Thèse de doctorat*, pp. 508-509

(41) - Oscar Bloch et W. Von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française, éd. Presses universitaires de France, 1960

- Léon Clédat, Dictionnaire étymologique de la langue française, Librairie Hachette, 1920

« La troisième île est celle de (*al-ṭarab*[42]) dont le pourtour fait cent parasanges. Elle est, de chaque côté de la mer, dressée en escarpement qu'il n'est pas aisé d'escalader tant la montée est abrupte, d'une hauteur de plus de deux cents coudées. Ses arbres et leurs fruits sont suspendus et enchevêtrés sur ses falaises imprenables. Les marins qui longent ses rivages entendent toutes sortes de chants faits de sons de flûte, de cithares et de cornemuses et d'autres instruments encore. On ne peut entendre ces chants et résister tant l'allégresse emplit les cœurs. On dit, à son sujet, dans *Al-Masālik*, que l'Antéchrist y réside[43]. Il est dit dans la *Géographie* que l'on y entend différents sons, dont un éclatement tumultueux comme le tonnerre et qui peut sidérer les raisons tant il est étourdissant. Quand les gens de Chine l'entendent, ils comprennent que leur roi ou un de leurs grands seigneurs vient de succomber[44]. Nous trouvons dans cette île du mastic, des épis, des piments et tous les genres d'aromates. Les filles de la mer nagent aux alentours, ce sont des poissons avec des ouïes, des ailes, des têtes comme celles des filles aux cheveux longs et qui chantent la louange de Dieu dans toutes les langues, et leurs voix sont ineffables. En les écoutant, on ressent une piété scrupuleuse et on se lamente par crainte de Dieu. »[45]

La même difficulté à démêler l'écheveau et à débrouiller les récits est soulignée par Pierre Villey dans son travail sur l'apport des civilisations étrangères et l'influence des traductions des auteurs grecs et latins au XVI^e^ siècle sur l'esprit français. Les textes traduits étaient reçus avec beaucoup de dubitation, mais suscitaient l'intérêt au plus haut point. Les gens ne savaient quel crédit leur accorder, ce qu'il fallait en garder ou rejeter. Ṣanhājī ne procède pas autrement avec al-Bakri ou al-Masᶜūdī que ne le font les récits d'André Thevet, Jean de Léry sur le Brésil quelque invraisemblables que puissent paraître à nos yeux, de modernes, ces textes aujourd'hui :

« Et précisément dans le même temps, de tous les coins du monde, soudainement tirées de l'ombre, affluaient en masse des observations plus surprenantes encor, des récits que l'imagination se refusait presque à admettre. Les Indes de l'Orient et de l'Occident venaient d'être découvertes. Les voyageurs qui en arrivaient contaient qu'ils avaient vu des animaux inouïs, des

---

(42) Al-Bakrī la nomme jazīrat al-Mihrāj, *Al-Masālik*, t 1, p. 193.

(43) *Ibid*, p. 196.

(44) *Ibid*, p. 193.

(45) *Thèse de doctorat*, p. 401

plantes gigantesques, des montres de toute sorte ; ils avaient remarqué des coutumes étranges et révoltantes, des religions qui confondaient l'imagination, des lois incroyables. Etourdis eux-mêmes de leurs propres narrations, ils enflaient la voix, ils rapportaient dix fois plus de prodiges encore qu'il n'en avaient constaté ; et tout était si fort bouleversé qu'on ne savait plus distinguer ce qu'il fallait croire de ce qu'on pouvait révoquer en doute. Les livres italiens, espagnols, français répétaient tous à l'envi ces histoires déconcertantes ; et certains ouvrages anciens comme l'histoire naturelle de Pline et plusieurs livres d'Hérodote semblaient prolonger ces récits et leur donner autorité. »(46)

Nous n'avons cessé, tout au long de ce travail malgré un certain capital de départ bienveillant, d'être fasciné et dérouté par cet univers généreusement déployé devant nos yeux par Ṣanhājī. Le *Kanz* invite constamment à voir des représentations, au sens théâtral du terme, avec décor, protagonistes, accessoires et spectateurs. Ce sont des scènes collées bout à bout, du début à la fin, offertes au regard, où le mouvement vous emporte. Ce versant excessif et prolixe en recèle cependant un autre moins visible, moins démonstratif : le lecteur, tout en étant appelé à suivre les péripéties des acteurs (hommes ou esprits), est invité à méditer sur le parcours. L'extravagance même des scènes : profusion, débordement, luxuriance, satiété de décors, foisonnement, vertiges, surcharges, rajouts, prolifération, fourmillement de détails. De plus, son récit est constitué de constants retours en arrière, d'interruptions, de projections à partir, entre autres, de la grammaire et de l'étymologie. Il suit une piste, mais il n'est jamais sûr de l'avoir épuisée. Il laisse un moment en suspens son analyse, puis y revient à l'assaut en la reprenant du début, pour finalement, n'y insérer qu'un détail, à nos yeux, minime, aux siens d'une grande importance. C'est cette impression de champ constamment alimenté, en labour, qui prédomine. Les notions sont perpétuellement brassées. Il n'existe pas de cloisons étanches entre les différents domaines du savoir ; tout au contraire y domine comme une extension ou un débordement. Et c'est dans cette jungle que lecteur doit frayer son chemin.

En tout état de cause, l'œuvre est malaisée à cerner ; car, la difficulté n'est pas dans la saisie littérale du texte. Elle réside plutôt dans la lecture anagogique ou spirituelle de chaque passage. Seule une attention soutenue permettrait de

---

(46) Pierre Villey, *Les sources des idées*, (Bibliothèque française du XVIe siècle) Librairie Plon-Nourrit et Cie, 1912, p. 5

choisir entre les multiples sens que le lecteur est tenté de donner à ces juxtapositions de phrases sans fin, à ces séquences que l'on ne sait plus ponctuer, à ces jaillissements de scènes dont l'unité échappe souvent. Chaque passage trouve des prolongements et des ramifications tant prévisibles qu'inattendus dans d'autres. On ne sait finalement pas si ce sont les détails qui éclairent l'ensemble ou l'ensemble qui éclaire les détails ; toujours est-il qu'il s'avère presque impossible de couper net dans ces continuels retours. La volonté de reprise de l'auteur n'est pas d'un grand secours dans la mesure où, la plupart du temps, elle ne fait que prolonger à son tour l'éclatement et l'accentuer. L'auteur multiplie à satiété les récits, autour d'une idée maîtresse viennent se cristalliser des pensées subsidiaires, des excroissances dont la fusion dans l'unité reste précaire.

A le voir avec quelle abondance et quelle minutie il énumère ses sources, on croit comprendre que l'auteur écrit net et ne se préoccupe pas de défendre son originalité mais si peu que l'on avance dans la lecture que se profile d'autres sources, d'autres textes, d'autres références qui viennent bousculer l'assurance de départ.

Pourtant demeure dans le livre comme une présence invisible mais tenace : celle des êtres et des choses enveloppés de mystère. Du mystère il a au plus haut point la passion. Un univers étrange se déploie et semble aller de soi avec une déconcertante créance. L'auteur aborde le mystère en tout point où celui-ci s'offre à l'investigation, il remonte jusqu'en ses retraites les plus reculées. Il en discute, sereinement, avec des arguments d'autorité et une allégresse certaine, il embrasse l'histoire dans sa totalité. Rien n'échappe à la providence. On retrouve d'ailleurs, à travers les développements historiques, ces grands présupposés dogmatiques et moraux des religions, à savoir : sentiment profond de la transcendance divine ; fidélité aux traditions ; conformité à la jurisprudence en vigueur. Cela vient sans doute du fait que le *Kanz* relève, par plusieurs traits caractéristiques, d'un genre universel qui n'est autre que le genre encyclopédique, dont le souci principal était, à l'époque, d'offrir une connaissance inédite et totalisante du monde prenant sa source dans l'univers divin et visant, quelle que soit la méthode de classement adoptée, le retour à l'essence primordiale. Cette vision des choses présente l'avantage d'assurer l'existence d'un Dieu omniprésent dans lequel tout se réfléchit, et en fonction duquel tout s'organise.

Les historiens de l'art appellent « baroques » les œuvres d'art du XVII^{e}

siècle caractérisées par des thèmes comme l'illusion, la métamorphose, les courbes, la surcharge du décor, l'ouverture sur l'infini et ce n'est que récemment que le terme « baroque » a été adopté par l'histoire littéraire emprunté à le peinture et à la sculpture(47). En littérature, les œuvres des écrivains baroques se singularisent par leur fascination pour le changement, le mouvement, l'instabilité des choses. L'ostentation et la mort sont aussi des thèmes récurrents propres au monde baroque. Le mouvement baroque est apparu dans un contexte politique, scientifique et théologique particulier, mais force est de constater que l’œuvre de Ṣanhājī regroupait déjà toutes ces caractéristiques à l’époque des Mérinides soit au XIVe siècle.

Elle offre des indices précieux qui peuvent appuyer cette thèse, et selon laquelle il fut un des précurseurs du style baroque avant le nom et la conceptualisation. D’ailleurs, celle-ci ne vient souvent que beaucoup plus tard comme mise en forme. Ces indices sont également confortés par le fait que l’origine étymologique du mot baroque « baroco » soit inconnue. Nous croyons, quant à nous, y entendre le mot de *baraka*. Car si on ne devait garder qu’un mot pour caractériser le baroque, ce serait celui de profusion. Le baroque ne fait pas dans l’économie, il coupe large. Osons, juste pour entendre, le rapprochement avec *baraka*, non au sens soufi d’effusion de *grâce*, mais au sens dialectal et populaire de (*bārūk*) abondance et bénédiction. Nous ne voulons pas aller plus loin, nous nous contentons juste de supposer le rapprochement.

Chedozeau soutient ceci : « Il faut d’abord accepter la réalité d’un domaine géographique qui, du Portugal et de l’Espagne jusqu’à la Hongrie, définit un champ nord méditerranéen peu prisé des peuples du nord qui se sont construits contre lui ; il faut accepter l’idée que cet ensemble a voulu se définir à la fois contre la Réforme protestante, bien sûr, mais aussi et peut-être surtout (dans les pays italiens et danubiens) contre l’islam et contre l’Ottoman, opposition dont la pertinence n’est pas toujours retenue dans les analyses consacrées à cette époque ; c’est alors contre le protestant et contre le Turc musulman que s’affirme une civilisation de l’image et de la coupole. »(48) L’affirmation de Bernard Chedozeau, ne nous semble défendable qu’en partie. Le baroque, dont les premiers linéaments se rencontrent singulièrement dans

(47) Voir notamment sur ce sujet de l’émigration d’une notion d’un domaine à un autre annexe entre autres : Marcel Raymond, Baroque et Renaissance poétique, Corti, 1955.

(48) Bernard Chedozeau, *L’âme baroque*, Le Croquant n° 9 (Printemps - été 1991), p. 69.

l'Europe du sud, se définit, peut-être et dans une certaine mesure, davantage contre un *Islam orthodoxe*, que contre le dépouillement, dans son expression, de la *Réforme* ; mais certainement pas contre un *islam populaire*, ni contre le légendaire nordique(49) qui, dans leurs manifestations respectives, usent de tous les éléments qui particularisent le baroque. Cette *inscription en faux* ne peut être radicale. Il leur empruntera leur univers imagé qu'il transformera et lui donnera sa force artistique. L'univers transmué est celui d'une parole insatiable et profuse et qui ne semble pas vouloir s'arrêter. C'est à un spectacle du monde, donné dans toute son ivresse débordante, qu'est convié le lecteur, associé par tous les artifices captivants des anecdotes. Le raconté est en amorce continuelle et le lecteur attend toujours.

Ce qu'on appelle au XVIIème siècle les caractéristiques baroques ne sont souvent pas autre chose que la reconnaissance dans un texte, de tournures, d'expressions, de modes de penser parfaitement valables à l'oral construits sur une relation directe de l'acteur, du poète diseur, du prédicateur, du conteur, avec leurs auditeurs…. Dans les genres dits baroques, au théâtre, en poésie, en prédication (…), les expressions outrées, la gesticulation excessive, l'emploi et l'abus des figures rhétoriques, les personnages monstrueux, les situations extrêmes, violentes, macabres, scandaleuses, l'expressionnisme recherché pour lui-même, la visualisation constante et le goût de la théâtralisation, sont autant de caractéristiques bien connues. Dans ces œuvres, le but recherché est, conformément aux exigences d'une société très conviviale, chaleureuse, et, en un sens, simple, de *persuader* celui qui entend la parole. Voilà donc l'objectif d'un Ṣanhājī : convaincre par la description et par la rhétorique. Pour toutes ces raisons il n'est déraisonnable que Ṣanhājī, à sa façon, soit considéré comme un des pionniers du style littéraire baroque tel qu'on le rencontrera plus tard en occidental. Et tout comme pour Jean Rousset la notion n'est là qu'à titre d'« hypothèse de travail », il n'y a rien de tranché dans ce que nous affirmons :

« En cette fonction expérimentale, en cette qualité d'instrument critique d'exploration et de sondage, l'idée de Baroque a prouvé, je crois, sa fécondité en histoire littéraire européenne et française ; malgré les confusions et les déchets, le bilan reste positif. L'essentiel, en méthode, est de conserver à la

---

(49) L'univers de cette épopée finnoise qu'est le Kalevala et ses chants (*laulajat*), par exemple, n'est rien moins que dépouillé !

notion son caractère d'hypothèse de travail : un outil pour questionner la réalité. »[50]

Il ne s'agit nullement ici d'une volonté d'annexion à rebours, nous tenons à le souligner encore et fortement, d'un patrimoine commun à l'ensemble de cette aire, d'âpres disputes et de solides confluences, qu'est la Méditerranée. Ce n'est qu'un élargissement de la perspective, et l'angle du sextant peut encore et d'avantage s'ouvrir pour peu qu'on meut l'alidade.

(50) Jean Rousset, *L'intérieur et l'extérieur*, Paris, Corti, 1968, p. 182.

"حي بن يقظان" – شعرية الفضاء

د. إبراهيم **الحجري**
(جامعة محمد الخامس، الرباط)

«حيث لا توجد أحداث لا توجد أمكنة» جورج بلان

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 119-136

Resumen: "Ḥayy ibn Yaqẓān y la poética del espacio". El presente artículo aborda la cuestión de la poética del espacio en un texto andalusí sobresaliente, la historia de Ḥayy ibn Yaqẓān, de Ibn Ṭufayl. El artículo se divide en dos secciones: una primera en la que se estudia el marco teórico en el que se inscribe el concepto del espacio, en la que se procura reunir las ideas distintas surgidas al respecto y estructurarlas, y una segunda sección en la que tratan de plasmarle las ideas teóricas sobre el texto literario y filosófico de Ibn Ṭufayl.

Palabras clave: Espacio. Poética. Ḥayy ibn Yaqẓān. Ibn Ṭufayl.

Abstract: "Ḥayy ibn Yaqẓān and the poetry of space". This study deals with the poetry of space in a remarkable andalusi text, that of the history of Ḥayy ibn Yaqẓān, by Ibn Ṭufayl. The article is divided in two sections. The first one provides the theoretical framework of the concept of space, trying to bring together and structure the different ideas advanced on this regard. The second sections seeks to apply this theoretical framework to the literary and philosophical work by Ibn Ṭufayl.

Key words: Space. Poetry Ḥayy ibn Yaqẓān. Ibn Ṭufayl.

ملخص البحث: يتغيّى هذا المقال دراسة شعرية الفضاء في نص أندلسي متميز؛ هو قصة حي بن يقظان لابن طفيل، وعليه؛ فقد قسمنا المقال إلى شقّيْن اثنيْن: أولٌ متعلقٌ بِفرش تنظيري عن مفهوم الفضاء، وتجميع أفكار مختلفة عنه، والتركيب فيما بينها. وشق ثانٍ له تعلّقٌ بما هو تنظيري؛ وقفنا فيه على تمظهرات الفضاء في هذا العمل الفلسفي– الأدبي الرائع.

كلمات مفاتيح: الفضاء، الشعرية، حي بن يقظان، ابن طفيل.

0- عتبة:

يشكل نص "حي بن يقظان" لابن طفيل [1] نقطة "تقاطع خطابات متعددة: الخطاب الديني، الخطاب الفلسفي، الخطاب العلمي، الخطاب الشعري، الخطاب السردي[2]". إنه بعبارة أخرى نص من النصوص المركبة المتعددة الدلالات، "النصوص التي يجد فيها كلّ مِن الأديب والفيلسوف وعالِم الدين، بل والعالم الطبيعي أيضا، ما يشغله ويشدّ اهتمامه، إما من حيث ما تحويه من آراء وأفكار ومعارف ومواقف، أو من حيث الطريقة التي قُدّمت بها هذه الأفكار والمواقف والمعارف"[3].

ولما كان هذا النص مفعما بإغراء هذا التنوع والانفتاح؛ فقد بات من الجدير الانهماك في ملامسة جوانبه المتعددة؛ باعتباره نصا تراثيًا يزخر بالكثير من الظواهر التي تستدعي التناول والاقتحام، وهو العمل الذي لم يتم إلى حدود الساعة[4]، وقد ارتأينا في هذا المقال المتواضع أن نتناول قضيةَ تمظهُر الفضاء السردي

(1) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي. وُلد قبل سنة 506هـ، وتوفي سنة 580هـ. أصله من وادي آش. ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان تلميذا لابن باجة، ولكنه هو نفسه يَذكر أنه لم يتصل به اتصالا شخصيا. كان طبيبا بغرناطة، وعمل كاتبا لعامل هذا البلد، ولأحد أبناء عبد المومن، وعلا أمره حتى أصبح طبيبا لأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين. وكانت له حظوة عظيمة عنده، وهو الذي قدم إليه ابن رشد في ظروف معروفة، ونصح هذا الفيلسوف القرطبي بأن يدوّن شروحه لكتب أرسطو. ثم تخلى ابنُ طفيل عن عمله كطبيب للمنصور، وتركه لابن رشد، وتوفي في مراكش سنة 580هـ. (انظر تاريخ الفكر الأندلسي لأنخل جنثالث بلنثيا، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية بورسعيد، مصر)

(2) محمد العمري، "حي بن يقظان بين التخييل والحجاج" مجلة حقول، العدد 4، مارس 2007م، الرياض، ص20.

(3) نفسه، ص 20.

(4) ما يزال النص بعيدا عن ساحة التناول النقدي والدراسي الرصينيْن، وأغلب الذين تناولوه اكتفوا بمقالات سطحية غالبا ما تظل تحوم في خارج النص حتى وإن كانت أحيانا تطرح أسئلة مهمة.

كمكون من مكونات بنية النص الدلالية والجمالية، والتي من شأنها أن تلامس جوهر القضية الشكلية في هذا النص السردي بامتياز.

1- مدخل نظري: التحديد المفهومي

تذهب أغلب القواميس الأجنبية إلى كون الفضاء هو «المكان الواسع الذي يجمع الأشياء، ويحضن حركة الكائنات»[5]، ولا تبتعد المعاجم العربية المعروفة عن هذا التحديد المفهومي؛ إذ أنّ الفضاء هو «المكان الواسع من الأرض. أفضى المكان وفضا إذا اتسع. والفضاء؛ المكان الخالي، الواسع، الفارغ من الأرض. والفضاء؛ الساحة، وما اتسع من الأرض. ويقال أفضيتُ إذا خرجت إلى الفضاء. والفضاء ما استوى مِن الأرض واتسع»[6]. وليس فيما جمعه اللغويون عن عرب الجاهلية وصدر الإسلام ما يدلّ على أنه كان « لديهم حدس للمكان بوصفه إطارا مجردا، تنتظم فيه الأشياء، يكون ك"وعاء" لها، بل المكان عندهم هو دومًا مكان الشيء، لا ينفك عن المتمكن فيه حتى على صعيد التصور»[7]، وهكذا لا نجد في الحقل الدلالي للغة العربية، قبل ازدهار علم الكلام، معنى أو معاني محددة لـ"المكان"، كل ما هنالك تصورات لا تتجاوز مستوى الحدس الحسي الابتدائي الذي يربط المكان بالمتمكن فيه؛ وهكذا فالمكان والموضع والمحل كلها وردت بمعنى واحد.

هذا عن المفهوم اللغوي للفضاء، الذي كما لاحظنا يرِد أحيانا في العربية معادلا لمفهوم المكان أو الموضع أو المحل. ونفس الأمر يحدث في الفرنسية؛ حيث نجد تنويعات وتسميات مختلفة لهذه المقولة؛ فهناك مثلا: (Le territoire, le lieu, l’espace, le décor, le milieu…) أما عن موقع هذه المقولة في الدراسات النقدية والشعرية والأدبية الحديثة، فلا وجود لأية مقاربة وافية ومستقلة تتناول الفضاء أو المكان باعتباره ملفوظا قائم الذات، وعنصرا من العناصر الجوهرية التي تشكل بنية النص الأدبي بصفة عامة، بعكس جاره الملفوظ العتيد "الزمن" الذي حقق في الدراسات الأدبية تراكمًا مهما؛ تمثل في التحقق البيبليوغرافي المحترم الذي ترصده المكتبة النقدية الحديثة نظريا وتطبيقيا. وهكذا؛ ظل البحث في مقولة "الفضاء" «مجالا مفتوحا للاجتهاد والتصورات المتعددة التي لم تصل إلى حدّ بلورة نظرية عامة للفضاء»[8]. ولعل الدراسة التي

---

(5) *Dictionnaire Hachette encyclopédique. Atlas mondial*, 1994, p. 555.

(6) لسان العرب باب "فضي".

(7) الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 1986م، ص: 183.

(8) يقطين سعيد، قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 1997م، ص 238.

قام بها غاستون باشلار في كتابه الهام (شعرية المكان) تجسد مسارا بحثيا ذا منحى جانبي غير واضح، يستلهم عمق التأمل الفلسفي، ويستدعي حيوية المنهج الظاهراتي approche phénoménologique، مركّزا على «دراسة القيم الرمزية المرتبطة بالمناظر التي تتاح لرؤية السارد أو الشخصيات سواء في أماكن إقامتهم كالبيت والغرف المغلقة أو في الأماكن المنفتحة، الخفية أو الظاهرة، المركزية أو الهامشية... وغيرها من التعارضات التي تعمل كمسار يتضح فيه تخيل الكاتب والقارئ معا»(9)، لقد سعى باشلار، وهو الفيلسوف الخبير بأساليب التفكير الفلسفي، إلى القبض على المعاني والدلالات التي يتركها المكان في ذاكرة الإنسان ووجدانه، والتي تسبح، بشكل ما، في المنجزات الإنسانية الفنية وأهمها الشعر، فالدراسة التي قام بها باشلار عن شعرية المكان تستحق، في نظره، « أن تسمى (Topophilia) أي؛ هوس المسح الشامل. إنها تبحث في تحديد القيمة الإنسانية لأنواع المكان الذي يمكِننا الإمساكُ به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، أي المكان الذي نحب، وهو مكان ممتدح لأسباب متعددة، مع الأخذ بالاعتبار الفروق المتضمنة في الفروق الشعرية. ويرتبط بقيمة الحماية التي يمتلكها المكان والتي يمكن أن تكون قيمة إيجابية. هذه القيم المتخيلة سريعا ما تصبح هي القيم المسيطرة؛ إنّ المكان الذي ينجذبُ نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكانا لا مباليا، ذا أبعاد هندسية وحسب. فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال مِن تحيّز. إننا ننجذبُ نحوه؛ لأنه يكثف الوجود في حدودٍ تتّسم بالحماية»(10).

وهكذا انصبّت دراسةُ باشلار للمكان، بوصفه جوهرا للمؤلف، وموضوعا إستراتيجيا فيه؛ على الأفضية الأليفة؛ باعتبارها الأشدّ وقعًا في وجدان الكائن البشري، بناء على «إعطاء الصور قيمَها الأنطولوجية، وطرح جدل الداخل والخارج، والذي يؤدي بنا إلى جدل المفتوح والمغلق»(11) ولا يبتعد جورج بيريك كثيرا عن هذا التناول، حيث يلجأ في كتابه "فصائل الفضاءات" إلى تشخيص العلاقات الرابطة بين الكائن البشري والفضاءات التي تقترب منه أو تحتضنه، بنفس كتابة أدبية دسمة تحبل بفتنة الصورة وجمال التأمل. وقد سعى أيضا إلى تلمّس أثر الكتابة في حفظ ما يتصوره الإنسان عن المكان أو الفضاء بشكل أعم، وترجمة أحاسيسه الحسية والمجردة عن فضاءاته المتعددة، فقد «يذوب الفضاء مثلما ينسرب الرمل بين الأصابع، يجرفه الزمن، ولا تبقى لي منه سوى بقايا شائهة: أنْ تكتب: أن تحاول بتدقيق متناهٍ الاحتفاظَ

---

(9) Jean Weisgeber, *L'espace romanesque*, éd. L'âge d'homme, 1978, p. 9

(10) باشلار، غاستون، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1987م، ص: 31.

(11) نفسه، ص/ ص 33 – 34.

بشيء، أنْ تُبقي شيئا على قيد الحياة: أن تنتزع بعضَ البقايا الدقيقة من الخواء الذي يتقعّر، أن تترك، في مكان ما، أخدودا، أثرا، وسما أو بعض علامات»[12].

إنّ مثل هذا التناول البحثي التأملي في الفضاء المتعدد الذي يخترق الإنسان ويحضن وجوده؛ يكتسي أهمية قصوى؛ لِكونه يسعى إلى رصد التفاعل الحاصل بين الحالّ والمحلّ، بين الحاضِن والمحضون، بين الكائن والمكان، هذا التفاعل لا يمكن، بأية حال من الأحوال، التغاضي عنه؛ نظرا للتلازم الوارد بين هذيْن العنصريْن؛ إذ أنّ كل عنصر منهما يتأثر بِفعل الآخر، وكل منهما يفعل في الآخر وينفعل به، وغالبا ما يكون الأثر الذي يتركه الكائن البشري عن فضائه الذي يحيا فيه ويألفه وينطبع به أبلغ من الفضاء الحسي نفسه؛ لكون الصورة التي يجسدها الحالُّ عن المحل مطبوعة بالأحاسيس والمشاعر التي يشكل الفضاء المحسوس مجرد مثيرٍ لها، ومحفّز لحصولها.

ولم تسْعَ الدراسات الشعرية أو السيميائية في النقد الحديث إلى تخصيص أية مقاربة مستقلة وشاملة للفضاء السردي باعتباره ملفوظًا حكائيا قائم الذات، وعنصرا من بين العناصر المكونة للنص السردي، لذلك لا نجد سوى بعض النتَف المتفرقة هنا وهناك، والتي لا يكفي حجمها وتراكمها لإبراز قيمة هذا المكون السردي الجوهري. وإذا كان «الباحثون قد كتبوا كثيرا حول وظيفة الديكور أو الوصف، فإنّ معرفتَنا تظل ضئيلة، في الوقت الراهن، بتشكيل الفضاء المكاني الذي تجري فيه الحكاية، سواء أكان ذلك المكان واقعيا محسوسا أو كان مجرد حلم أو رؤية»[13]. وإذا «استثنينا السوفيتي يوري لوتمان فإن النقد بصفة عامة لم يوجّه اهتمامَه إلى الطريقة التي يقدم بها المحكي (الروائي) وضع الإنسان أمام محيطه المادي »[14] وبالرغم من تعدّد الباحثين والمنظّرين الذين تناولوا الفضاء في السرد بالدراسة والتحليل، فإنّ نتائجَ أبحاثهم لم ترْقَ لِأن تكون نظريةً فضائية سردية، كما يؤكد ذلك (هنري ميتران) بقوله: «لا وجود لنظرية مشكّلة من فضائية حكائية، ولكن هناك فقط مسارا للبحث مرسوما بدقة، كما توجد مسارات أخرى على هيئة نقط متقطعة»[15] ومع ذلك يمكن القول إنّ الأعمال التي قام بها كل من يوري لوتمان وهيرمان مير وجورج بولي وجيلبير دوران ورولان بورنوف وجورج ماتووي وميشال بوتور وميتران وبويون وكريستيفا وتودروف وجينيت؛

---

(12) بيريك، جورج: فصائل الفضاءات، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م ص: 93.

(13) بحراوي حسن: بنية الشكل الروائي، الفضاء، الزمن، الشخصية. المركز الثقافي العربي، البيضاء، الطبعة 1، 1990م، ص: 25.

(14) J.Weisgerber, *L'Espace romanesque*, éd. L'âge d'homme, 1978, p. 9 – 10.

(15) H. Metterand, *Le discours du roman*, P.U.F., 1980, p. 193.

تبقى لها قيمتها الكبرى في تجلية مكانة الفضاء في السرد، وكيفية اشتغاله بوصفه مُكونا إستراتيجيا في كل عمل حكائي. ومع أنّ نتائج بحوث هؤلاء تختلف حينًا وتتقاطع أحيانا، إلا أنها تكمّل نقص بعضها البعض، وتتجاوز هفوات سابقاتها.

إن الفضاء في العمل السردي عموما لا يتحقق إلا من خلال اللغة، بمعنى أنه بناءٌ يقوم به القارئ من خلال تتبّع المؤشرات اللغوية؛ لذلك شدّد رواد الدراسات التي اهتمت بالفضاء على «الطابع اللساني الذي يتحقق من خلاله تقديم الفضاء في الأعمال الحكائية، وهو – أي الفضاء– من هذه الناحية يختلف عن الفضاءات الأخرى ذات البعد البصري التي تتحقق من خلال السينما أو المسرح، أو التشكيل أو المعمار... إنّ الفضاء في العمل الحكائي، تبعًا لهذا التجلي اللساني، ليس في العمق، سوى مجموع العلاقات القائمة بين الديكور والوسط والأماكن؛ أفعال الفواعل»(16).

وبِقدر ما تعدّدت الدراسات التي تناولت موضوع "الفضاء"، تعددت المفاهيم والتصورات، وهي تصورات لا تلغي ما دُونها، ولكنها تطرح مُشكلي الاختيارِ والوازع الاستراتيجييْن، ومعها تزداد صعوبة الاقتناع والتبرير لهذا الاختيار أو ذاك، ويمكن حصر مختلف الآراء في التحديدات التالية:

1-1- الفضاء كمعادل

ويقصد بالفضاء، في هذا التصور، الحيّز المكاني في الحكي، ويُطلَق عليه عادة "الفضاء الجغرافي" (l'espace géographique) ذاك الذي « يتولّد مِن مضمون القصة الروائية لا ممّا تحتله الكتابة على الورق»(17) ومن الخطأ الاعتقاد بكون «الفضاء الجغرافي في الحكي يمكن أن يُدرس في استقلال كامل عن المضمون، تماما مثلما يفعل الاختصاصيون في دراسة الفضاء الحضري، فهؤلاء لا يهمهم مَن سَيسكن هذه البنايات، ومَن سيسير في هذه الطرق، ولا ما سيحدث فيها، ولكن يهمهم فقط أنْ يدرسوا بنية الفضاء الخالص»(18) وقد خالفت كريستيفا التصورات التي تدعو إلى عزل الفضاء أثناء تناوله بالدراسة، داعية إلى تمثل الدلالات الحضارية الملازمة له –أي الفضاء– والتي تكون عادة مرتبطة بِعصر مِن العصور حيث تسود ثقافة معينة أو رؤية خاصة للعالم، وهذا هو ما تسميه (إيديوليجيم) العصر (Idéologème)(19) ولذلك

(16) يقطين سعيد، قال الراوي: البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، ص: 238.

(17) لحمداني حميد، فضاء الحكي بين النظرية والتطبيق، مجلة دراسات أدبية ولسانية، العدد 3، السنة الأولى، ربيع 1986م، ص: 17.

(18) لحمداني حميد، بنية النص السردي، من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط3، 2000م، ص: 54.

(19) المقصود بالإيديولوجيم؛ الطابع الثقافي الغالب على عصر من العصور.

ينبغي لفضاء الحكي أنْ يُدرس دائما في تناصيته، أي في علاقته مع النصوص المتعددة لعصر ما أو حقبة تاريخية محددة[20].

2-1- الفضاء النصي (l'espace textuel)

ويقصد بالفضاء، في هذا التصور، الحيز الذي تشغله الكتابة ذاتها –بوصفها أحرفًا طباعية– على مساحة الورق، «ويشمل ذلك طريقة تصميم الغلاف، ووضع المطالع، وتنظيم الفصول، وتغيرات الكتابة المطبعية وتشكيل العناوين، وغيرها»[21] وكان اهتمام "ميشال بوتور" بهذا الفضاء كبيرا، ليس فقط في الحكي، بل في النص بصفة عامة، وقد اشتهر بتقديمه تعريفا هندسيا خالصا للكتاب، حيث يقول: «إن الكتاب، كما نعهده اليوم، هو وضع مجرى الخطاب في أبعاد المدى الثلاثة*، وفقا لمقياس مزدوج هو طول السطر، وعلو الصفحة»[22] إن الفضاء النصي غير مرتبط ارتباطا كبيرا بمضمون النص، ولكنه مع ذلك يكتسي أهمية بالغة، فهو يحدد طبيعة تعامل القارئ مع النص الحكائي عموما، كما يمكنه أن يوجّه القارئ نحو فهمٍ معين للعمل. ويَعتبر الناقد المغربي حميد لحمداني الفضاء النصي فضاء مكانيا «لأنه لا يتشكل إلا عبر المساحة، مساحة الكتاب وأبعاده. غير أنه مكان محدود لا علاقة له بالمكان الذي يتحرك فيه الأبطال، فهو مكان تتحرك فيه –على الأصح– عين القارئ، هو، إذاً، بكل بساطة فضاء الكتابة باعتبارها طباعة»[23] ويشير "بوتور" إلى مجموعة من مظاهر تشكّل فضاء النص لا تهم الحكي، فقط، بل يمكن مصادفتها في جميع الكتب والمؤلفات، أهمها: «الكتابة الأفقية، الكتابة العمودية، الهوامش، الرسوم والأشكال، الصفحة ضمن الصفحة، ألواح الكتابة، الفهارس»[24] ويضيف حميد لحمداني مظاهر أخرى إلى هاته المظاهر التي عددها بوتور نذكر منها: «البياض، التشكيل الطبوغرافي»[25].

هذه الدراسات، وفق هذا التصور، اعتبرتِ الصفحة فضاءً يعكس نوعا من الرؤية للعالم ما دام المؤلف يتحرك فيه تبعا لاستراتيجيات معينة، وما دامت العملية الإبداعية عملية معقدة يتداخل فيها ما هو

---

(20) J. Kristiva, *Le texte du roman*, Mouton, 1976, p. 182.

(21) H. Metterand, *Le discours du roman*, p. 192.

(22) بوتور، ميشال، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1971م، ص: 112.

* البعد الثالث الذي يتحدث عنه ميشال بوتور هو سُمك الكتاب الذي يقاس عادة بعدد الصفحات.

(23) لحمداني حميد، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ص: 56.

(24) بحوث في الرواية الجديدة. انظر الصفحات: 115- 122- 127- 128- 130- 131.

(25) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي. أنظر الصفحات: 56- 57- 58- 59- 60.

نفسي بما هو اجتماعي، بما هو فلسفي، فراحت –أي هذه الدراسات– تفكّ شفرات هذا الفضاء النصي بناءً على منطق التأويل والحدس، مرتكزةً على العلاقات التي تصل الدوال ببعضها.

1-3- الفضاء الدلالي:

إذا كان "الفضاء الجغرافي" يرتبط بما هو عَياني مكاني ملموس، وإذا كان الفضاء النصي يرتبط بِهندسة النص على الورق؛ فإن الفضاء الدلالي يرتبط بجغرافية المعنى وتحولاته التي لا حدود لها، فليس لِلتعبير الأدبي معنى واحد، فهو ما فتئ يتضاعف ويتعدد بناء على تنامي الصور المجازية والكنايات والإشارات التلميحية والانتهاكية؛ لذلك تحدّث "جينيت" عن الفضاء الدلالي (espace sémantique) الذي «يتأسّس بين المدلول المجازي والمدلول الحقيقي. وهذا الفضاء مِن شأنه أنْ يلغي الوجود الوحيد للامتداد الخطي للخطاب»[26]، ويورد هذا التصورُ الفضاءَ بوصفه معادلا لما يُدعى عادةً (صورة–figure) إذ يقول جينيت حول هذه النقطة بالذات: «إن الصورة، هي في الوقت نفسه، الشكل الذي يتخذه الفضاء، وهي الشيء الذي تهب اللغة نفسها له، بل إنها رمز فضائية اللغة الأدبية في علاقتها بالمعنى»[27]. ويبدو أن هذا التصورَ للفضاء بعيدٌ جدا عن مجال الحكي، قريب جدا من مجال الشعر، فقلّما تنْزاح لغةُ الحكي عن التقرير، وحتى إنْ حصل ذلك، فالأمر موكولٌ آنذاك لمبحث بلاغي معروف يمكن إدراجه ضمن خانة "المجاز"، إضافة إلى كون الفضاء بهذا الشكل لا مقابل له في الواقع الملموس، فهو مجرد قضية دلالية، لذلك فأغلب الباحثين في مجال الفضاء باتوا يراعون شرطا أساسيا، ألا وهو « وجود مجال مكاني معين يمكن أن يُدرك أو يُتخيل، كما يمكن أن يحتوي على أشخاص أو حتى على أحرف طباعية»[28].

1-4- الفضاء بوصفه منظورا أو رؤية:

يربط هذا التصور للفضاء بزاوية النظر التي يُقدم بها الكاتب أو الراوي عالمه الحكائي، تقول جوليا كريستيفا: « هذا الفضاء محول إلى كل، إنه واحد، وواحد فقط، مراقَب بواسطة وجهة النظر الوحيدة للكاتب التي تهيمن على مجموع الخطاب، بحيث يكون المؤلف بِكامله متجمّعا في نقطة واحدة، وكل الخطوط تتجمّع في العمق حيث يقبعُ الكاتب، وهذه الخطوط هي الأبطال الفاعلون (les actants) الذين

---

(26) G.Genette، Figures II، seuil، 1976، pp : 46-47.

(27) نقلا عن لحمادني حميد في كتاب: "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي" ص: 61.

(28) لحمادني حميد: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ص: 61.

تَنسجُ الملفوظاتُ بواسطتهم المشهدَ الحكائيَّ»[29] إن الفضاء، وفق هذا التصور، يتحول إلى خطة عامة يضعها الراوي أو الكاتب ليتحكم في عالمه الحكائي، حيث يصبح كل عنصر من العالم هذا، مشدودا إلى أيادٍ خفية تحرّكه وتدير علاقاته الجوّانية. ويدخل هذا المبحث في صميم نظرية السرد، حيث اهتم به مجموعة من الباحثين والدارسين، منهم الشكلاني "توماتشفسكي" الذي تحدّث بشكل مقتضب عن السرد الذاتي والسرد الموضوعي، وكذا "جان بويون" الذي فصّل القول في أنواع الرؤية السردية وخصائصها، ومن بعدهما جاء كل من "تودوروف" و"جينيت" وغيرهما مِمّن طوّر المنظور السردي، وأَوْلاه عناية فائقة من حيث البحث والدراسة.

ويمكن القول، بالرغم من تعدد التصورات، إنّ الفضاء الحكائي يفترض نظرة شمولية، تضعه في نسق العلائق التي تصله بغيره من العناصر والمكونات التي تضيئه ويضيئها، فهو أوسع من المكان أو الحيز الجغرافي، وبالتالي، فهذا الخير مكون من مكوناته، ولا يمكن تصور الفضاء خارج السيرورة الزمنية أو في غياب الحركة التي تجري فيه، عكس المكان الذي يمكن تمثله خارج الزمن الحكائي، بمعنى أن "الفضاء" تتداخل فيه العناصر وتشتبك فيه العوالم، ومن هنا تكمن صعوبة القبض على تفاصيل دلالاته، الشيء الذي يجعل بعض النقاد يعتبرون الفضاء غايةَ العمل الحكائي ومبعث وجوده، ومنهم "هنري ميتران" الذي يقول «إن الفضاء، في الحكي، بعيدٌ عن أن يكون محايدًا نراه يعبِّر عن نفسه من خلال أشكال متفاوتة، ويكتسب معاني متعددة إلى الحد الذي نراه أحيانا يمثل سبب وجود النتاج نفسه»[30]. إن الفضاء، إضافة إلى كل هذا، يمثل مجموع الأمكنة التي ترد في العالم الحكائي، سواء منها المركزية أو الهامشية، في تعددها وتنافرها، وفي تشابهها وتقاطعها أيضا، دون أن تُفْصل عن سياقاتها ومكوناتها الأخرى التي تشتبك بها في عالم الحكي، وبالجملة، إنه الجوهر الذي تنشدُّ إليه عناصر المحكي طيلة مسار السرد.

2- الفضاء السردي في”حي بن يقظان“ :

إنّ كل فعل يقوم به فاعل لابد له من زمن يحتويه، وفضاءٍ يؤطّره، فهو ليس مجرد معطى مادي معزول عن الشخوص؛ إنه مداها المغلق والمفتوح الذي تتحرك فيه؛ لذلك فهو يدخل في علاقات متعددة مع المكونات الحكائية الأخرى للسرد؛ كالشخصيات والأحداث والرؤيات السردية. ولِفهم الدور النصي الذي يقوم به الفضاء داخل السرد لابد من النظر إليه ضمن هذه العلاقات والصلات التي يقيمها؛ وبذلك

(29) J. Kristiva, *Le texte du roman. Approche sémantique du structure discursive transformationnelle*, Mouton, 1976, p. 185.

(30) Roland Bourneuf et Réal Ouellet, *L'univers du roman*, P.U.F., 1981, p. 100.

يتمظهر الفضاء، بوصفه مكونا أساسيا في الآلة الحكائية بلغة "ميتران".

وبرجوعنا إلى "حي بن يقظان" نرصد ثلاثة أمكنة مؤطرة للأحداث، فابن طفيل يتخذ جزيرة الواقواق نقطة إدماج في المكان، ومسرحا لأحداث نصه السردي حسب زعم رواية مولد (حيّ) بالنشوء الطبيعي. والمكان الثاني هو جزيرة عظيمة متّسعة الأكناف كانت بإزاء تلك الجزيرة. أما المكان الثالث فهو جزيرة آسال. فقد "تَمَثَّلَ المكان عند ابن طفيل في ثلاث جزر كانت إحداها محور أحداث القصة وهي التي نشأ بها حيّ سواء تولد من ترابها أو ألقاه البحر على أرضها. فمنها كانت بداية حيّ، وإليها كانت نهايته. أما الجزيرتان الباقيتان فإحداهما التي ألقي منها حيّ في اليم، والثانية هي جزيرة آسال"[31].

2-1- المكان الأول:

يتوسل ابن طفيل بالأسطورة ليُضفي على مكان أحداثه مسحةً غرائبيّة؛ وإن كان يحاول إيهام القارئ، في كثير من الأحيان، بواقعية الجزيرة عبر الوصف من جهة؛ وتأثيث الفضاء بمكونات طبيعية، وعبر الاستعانة ببعض مَن جايَله أو سبقه من المؤرخين لتأكيد أصلها الجغرافي من جهة ثانية. فهو يحدّد مصدرَ خبره عن الجزيرة فيشير إلى "المسعودي"، يقول: «ذكر سلفنا الصالح –رضي الله عنهم– أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر نساء، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الواقواق، لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء، وأتمها لشروق النور الأعلى استعدادا»[32]. لقد استعار ابن طفيل من مجال الجغرافيا فضاءه هذا، ليُهيئ متلقيه لاستقبال العجيب من الأخبار؛ فهذه الجزيرة من جزر الهند، وهي بلاد تنبع منها الحكمة منذ القدم؛ وعليه فهذا الفضاء يجمع بين الحكمة والغرابة، وفيه "تلتقي العناصر العجيبة بالحكمة؛ لتُهيئ لوقوع حدث هو أعجب العجائب وأدلها على الحكمة، وهو تولد حيّ من تراب الجزيرة. لكن هذا الحدث لم يكن صدفة، وإنما كان وليد الحكمة الإلهية في نظام الكون"[33]. فالتولد بهذه الجزيرة حصل "لاعتدالها ولشروق النور الأعلى عليها"[34]. فالخصائص المميزة لهذا الفضاء، المحددة مسبقا، تجعلنا نتقبّل هذا العجيب ونستسيغُه، ونخرجُ به من دائرة العجيب الغريب إلى دائرة العجيب الذي هو من المعجزة الإلهية التي تدعو الناس دائما إلى مراجعة مسلّماتهم

(31) ريدان سليم، ظاهرة التماثل والتمايز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى القرن السادس، الجزء الثاني، منشورات جامعة منوبة، سلسلة آداب، تونس، ، المجلد 46، الطبعة الأولى 2001م، ص: 718.

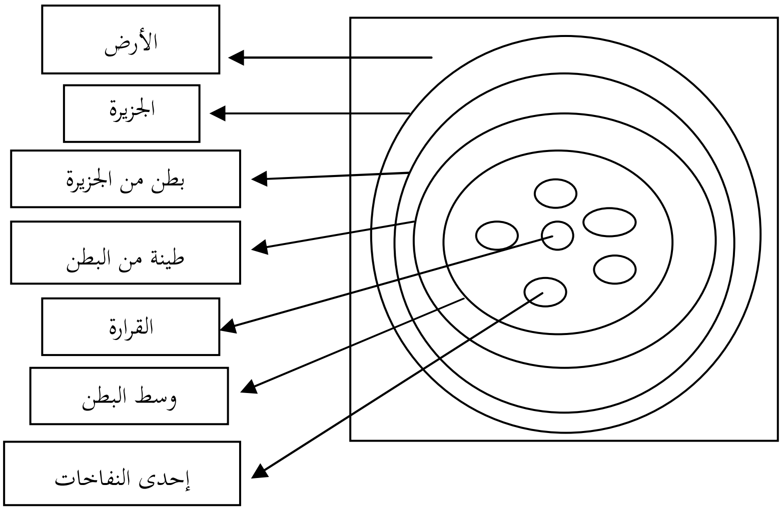
(32) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، الطبعة الرابعة، 1983م ص: 117.

(33) ريدان سليم، ظاهرة التماثل والتمايز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى القرن السادس، مرجع مذكور، ص: 719.

(34) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص: 66.

العلمية وعقائدهم.

إنّ هذا الفضاء قد تجاوز النظرية العلمية وخرق المسلمات، وانتظم حسب مجالات يحتوي بعضُها بعضًا، ويتفاضل فضاؤها "في اعتدال المزاج والتهيّؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها، وأتمه بمزاج الإنسان"[35]، فأول هذه المجالات الجزيرة، وثانيها بطن منها، وثالثها طينة من هذا البطن، ورابعها مجموعة نفاخات وسط هذه الطينة، وخامسها نفاخة واحدة وسط هذه النفاخات، وهي القرارة التي بدأ بها الخلق. والكل يقع فوق الأرض التي تمثل المجال السابع؛ ويتضح ذلك في الترسيمة التالية:



فابن طفيل يمنح لِقصته[36] وظيفة تعيين المكان ليُدعم الحكيَ، ويضفي على الأحداث طابعًا تخييليا. ومادام المكان لا يتشكل إلا باختراق الأبطال له؛ فقد قدّم لنا جزيرة الواقواق بكونها الجزيرة التي ألقى بها الموج التابوت الذي يحوي الطفل الرضيع (حي) وهي كذلك حيث سيعيش طيلة حياته. ولا يستنكف ابن طفيل في تأثيث جزيرته – ونشير هنا إلى أننا لا نعثر على أثر لتسمية الواقواق طوال الرواية ما عدا هذا

(35) المصدر نفسه، ص: 69.

(36) نعتبرها قصة هنا؛ لاشتغالنا بها كنص سردي، وهي مقاربة من المقاربات الممكنة على كل حال، إذ اعتبرها الباحثون تارة نصًّا صوفيا، وتارة نصا فلسفيا، وتارة سيرة ذاتية، وهي كلها تجنيسات تستند إلى منطلقات معينة.

المفتتح التعييني والتوسل بعلم الهيئة، يقول: «وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتيْن في العام»[37]، أو بالأسطورة، كما في الملفوظ الآتي: «وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب» [38]، كل ذلك لخدمة وظيفة تبريرية وذرائعية اتقاء ما يمكن أن تحمله رواية مولد (حي) بالنشوء الطبيعي من خطورة، ولتجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب. وثالثا لإثارة فضول القارئ واهتمامه. إن البيئة الموصوفة لا تعدم وظيفة رابعة هي ما أسماه فيليب هامون بالأنثروبولجية، "إذ تؤثر على الشخصية وتحفزها على القيام بالأحداث، وتدفع بها إلى الفعل، إنها وصف مستقبل الشخصية"[39]. ومع أن جزيرة الواقواق تستغرق حيزا واسعا من النص؛ مما يمنحها بعدا مركزيا لاعتبارات فنية: أولا بصفتها نقطة انطلاق ووضعية انتهاء، وثانيا لاحتضانها حياة حي، البطل، التي(حياة) تنمو مع المكان عبر تشعباته وتفرعاته؛ فإن ابن طفيل يقدم فضاءات أخرى داخل الجزيرة، فضاءات محاطة وثانوية، لا تعدم وظائف لها الأثر الملموس في حياة حي بن يقظان، من قبيل: التابوت، الأجمة، المراعي الخصبة، صدر الظبية، القلب، أجمة من قلخ، الأرض، السماء...

أ- التابوت، الأجمة:

يمكن اعتبارهما فضاءيْن عابريْن توسل بهما السارد لتوفير الحماية لبطله وحتى يضمن له النمو دون تدخل أي معيق خارجي، فهو يقدم التابوت بوصفه وسيلة عبور لليم، وتنهض الأجمة مؤشرًا على الرعاية والحماية فهي (ملتفّة الشجر، عذبة التربة، مستورة من الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس، تزّاور عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت)[40]، تذكرنا بمغارة أهل الكهف، وحتى يتسنى إقناع القارئ بإمكانية النشوء والنمو بلا أب ولا أم.

ب- المراعي الخصبة:

تشترك مع الفضاءيْن السابقيْن في خدمة الوظيفة المركزية التي حددها ابن طفيل، وإن كانت هنا ستغدو ملاذ البطل، للسروح عبرها؛ سعيًا لجمع القوت للظبية والاعتناء بها، فضلا عن خلوها من السباع

---

(37) نفسه، ص: 12.

(38) نفسه، ص: 117.

(39) بنية الشكل الروائي، ص: 30

(40) حي بن يقظان، ص: 122.

العادية، "فتربّى الطفل، ونما، واغتدى بلبن تلك الظبية إلى أن تمّ له حولان، وتدرّج في المشي، وأثغر"(41).

ت– صدر الظبية:

القلب، أجمة، قلخ، الأرض، السماء، فضاءات يعود إليها البطل (حي) طمعا في جواب شافٍ على أسئلة ظلت تؤرقه من قبيل البحث عن سبب موت الظبية، اكتشاف النار، الصعود عبر مقامات التأمل، العودة إلى الواقع المحسوس. إنها مقامات فضائية تفتح بصيرته على الفهم ومحاولة تلمّس منطق العالم، والوصول إلى الحقيقة المفتقَدة التي ظل يكابد من أجل أن يبلغها بشكل عصامي دون اعتماد أية مرجعية. فكل معرفته بالعالم الذي يحيط به هو نابع مِن اتصاله اليومي به، واصطدامه بظواهره وقضاياه. لقد تتبّع، في فضاء صدر الظبية وقلبها، أثر ذلك الشيء الذي يسمى "الروح"؛ لذلك فهو أول ما أفضى به إلى البحث عن مسالك أخرى تتخفى فيها الحقائق.

ث– مسكن حيّ:

هو مؤشر مكاني شكّل ملاذَ حي بن يقظان، ومعتكَفه للتأمل والعيش والاحتماء من البرد والحيوانات المفترسة، "فاتخذ مخزنا وبيتا لفضلة غذائه، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض؛ لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه"(42) .

وبذلك تكون جزيرة الواقواق فضاءً ساهم بامتياز في التحولات الداخلية التي طرأت على شخصية البطل، وأطّرت تصرفاته. هذا الفضاء المفعمُ بالغريب والعجيب والأسطوري ساهم في صُنع العالم المتخيل للقصة، مثلما هيّأ للقاص ابنِ طفيل صبَّ رؤاه الفلسفية دونما خشية من الرقابة الإيديولوجية، آنذاك، والتي كانت تتحسس الكتابات، وتصادر منطوقها الفلسفي المتحرر(43)، فابن طفيل وهو "يسعى إلى إنتاج نص حي بن يقظان، كان على وعيٍ تام بالصورة التي سوف تحمل أفكاره الفلسفية، والتي وضح تماما أنه أراد بها أن يوفّق بين الدين والفلسفة، سيما وأن البيئة الأندلسية لم تكن لِتقبَل الأفكار الفلسفية المجردة سواء منه أو

(41) نفسه، ص: 128.

(42) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص: 146.

(43) عانى الكثيرُ من العلماء من الحصار الخانق؛ نظرا لأفكارهم المتنورة التي تجاوزت النمطية الفقهية المتحكمة في كل شيء، فقد أُحرقت كتبٌ كثيرة، واغتيل العديدُ من العلماء، واتُّهموا بالزندقة والكفر. ومن بينهم أستاذ ابن طفيل أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة، ومحمد بن أبي جمعة، وعبد العزيز بن الخطيب، وتلميذ ابن طفيل ابن رشد.

من غيره"(44)، هذا الوعي جعله يخوض فنَّ القص، ويركب صهوته، إيمانًا بقدرته على مناورة القراء السدنة المتربّصين به وبأفكاره، يقول: "إن علم الحكمة في بلاد الأندلس، كان من الغرابة إلى حدّ لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم به الناس إلا رمزا، فإن الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرت عنه"(45).

إنّ قصة حي تستبطن بنيةً أخرى من الأفكار المضمرة، وهي تعد نموذجا للتمثيل الكنائي؛ بما تنطوي عليه من الفرار من المباشرة التي قد تصطدم بعوائق السلطة السياسية والدينية في المجتمع"(46). وبما أنّ ميلاد الطفل "حي" كان في جزيرة الواقواق الأسطورية، فإن الفضاء هنا ينفتح على المطلق واللانهائي، كأنه الخلقُ الأول الذي ارتدّ إليه آدم بعد خطيئته الكبرى التي أخرجتْه وزوجَه من الجنة، وإن كان يبدو سطحيا في القصة أنه "ليس هناك ذكر قارة أو أرض لا يلفها البحر، وإنما جزر متجاورة ومنفصلة في آن، جزر ترمز إلى ما هو مغلق، إلى ما يكتفي بنفسه، إلى القطيعة المطلقة. ليست جزيرة حيّ صالحة لسلامان، ولا جزيرة سلامان صالحة لحي"(47)، فإذا كانت تبدو كذلك أو ما يشبهه أفقيا، فإنها منفتحة عموديا على اللانهائي؛ بحيث تفضي إلى أقاصي المطلق. إن هذا الفضاء/ الرمز يتعالى على الأفضية الواقعية المترعة بالقيود والفساد، المدنّسة بالقيم المادية الفاسدة، ليرسم لنفسه شكلَ الإطلاق والصفاء، بما يجعل مخلوقا إنسانيا مثل "حي" ينشأ تلك النشأة الخُلقية والخَلقية المتفردة التي جعلت منه نموذجًا للأصفياء؛ فعُزلته في هذا المكان العجيب هو ما جعل منه قطب نفسه، وهو "ما أفضى به إلى التعرف على الحق والفناء عن ذاته، بحيث غدا له كونه المستقل عن كوننا، وغدَت له مقاماته الكريمة الخاصة به"(48)، فالعزلة وظيفة أساسية للفضاء "جزيرة الواقواق"، وهي المعنى الذي يهيئُه المكان من أجل العبور إلى الحقيقة التي يتعين على البطل الوصول إليها. لقد كانت رحلته مع العزلة، في هذا الفضاء المتخيل، طريقًا إلى المعرفة، التي بدأ يطلبُها بالمفاجأة والتأمل، والتجربة، والملاحظة.

2-2- المكان الثاني:

يقدّم لنا ابن طفيل نموذجصا ثانيا للمكان؛ لِتبرير موقف المنكرين لرواية النشوء الطبيعي؛ وهو عبارة

---

(44) الشناوي محمد علي الغريب، القص في النثر الأندلسي، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003م، ص: 326.

(45) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، الطبعة الرابعة، 1983م ص: 111.

(46) الشناوي محمد علي الغريب، القص في النثر الأندلسي، مرجع مذكور، ص: 328.

(47) كيليطو عبد الفتاح، الأدب والارتياب، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى 2007م، ص: 73.

(48) الشناوي محمد علي الغريب، القص في النثر الأندلسي، مرجع مذكور، ص: 345.

عن "جزيرة عظيمة متّسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، كان يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وفيها أنجبت شقيقة الملك من قريبها يقظان الطفلَ حيّ ثم وضعته في تابوت، وألقته في اليم، فاحتمله الماء على ساحل جزيرة الواقواق حيث عاش (حي) حتى أتاه اليقين"[49]. وهو مكان عابر، كما يظهر، لا نجد له ذكرًا في باقي الرواية ما عدا هذا الوصف الذي يطالعنا في بداية النص، والذي قصد من خلاله الساردُ إيهامَ القارئ بواقعية المكان. ولعل البداية بطعم التشكل الواقعي للقصة هو في حد ذاته تهيئ للقارئ من أجل الارتقاء به صوب عوالم أخرى بعيدة عن قيم المكان المعروف والمتداول، وهو في نفس الوقت إيحاء بمنغّصات القيود التي يحفل بها الفضاء الواقعي المتعدد الذي يؤطر الزمن الخارجي للحكي في قصة "حي بن يقظان"، إن هذا الفضاء، بناءً على المعطيات المذكورة، يهمَّشُ في القصة تهميشًا دالا، تعبيرا عن رؤيا الرفض للحصار والمصادرة، فالقصة لذلك لا تعبأ به، ولا تمنحه من سوادها وبياضها إلا ما يشبه التلميح المقتضب، كيف لا وهو الفضاء الذي يرفض البطلَ المولود، والذي سيصير، فيما بعد، قطبا صوفيا، وصفيًّا من أصفياء البشر، لا بانتسابه، بل باجتهاده وإصراره.

2-3- المكان الثالث:

بعد أنِ احتضنت جزيرة الواقواق منشأً حي بن يقظان ومشاهداته وتأملاته احتاجَ ابنُ طفيل إلى مكان ثالث يتيح لبطله الاحتكاك بالناس، والإلمام بأحوالهم، ومحاولة إصلاحها، فوجد مطلبه في جزيرة قريبة، وهي التي ينتمي إليها (أسال) الشخصية الثانية في الرواية، ويحكمها سلامان. وقد (انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة على بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم)[50].

وتتمثل القيمة الرمزية لهذا المكان في رغبة الكاتب في إقامة علاقة توفيقيّةٍ بين العقل والنقل: العقل كما جسّده حي، والنقلُ كما يتبعه أسال، وللسمو ببطله عن باقي العَوام. إنّ هذه الجزيرة هي المختبر الفعلي الذي راهن عليه السارد لتمحيص مشاهدات بن يقظان، وإبراز مدى علو التجربة الباطنية التي حققها، ورفعةِ المقامات العلويّة التي أدرك حقائقها وهو في عزلة عن عالم الماديّات الموبوء «وأعلمَهُ أسال أنّ تلك الطائفة –يقصدُ أصحابَه – هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز»[51].

(49) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص: 121.

(50) المصدر نفسه، ص: 218.

(51) المصدر نفسه، ص: 230.

كما أتاحت له تجربة العبور إلى هذه الجزيرة معرفةَ تراتبية طبقات الناس، وقُربهم من منزلة الحيوان غير الناطق؛ ليعود صحبة رفيقه أسال إلى جزيرتهما، وإلى مقامه الكريم حتى أتاهما اليقين.

بقيَ أن نشير إلى أن جزيرة الواقواق شهدت مختلفَ المقامات التي تدرّج عبرها "حي" في سعيه الدؤوب إلى المعرفة العقلية القائمة على الاستنتاج والاستنباط من خلال التجربة التي يجريها في العالم المادي، وذلك لخلوها من الأنام من جهة، ولانغلاقها بِوصفها فضاءً بعيدا عن الاختراق، منعزلا من جهة ثانية.

وهكذا يتبدّى لنا مفهوم "الحد" كما صاغه لوتمان من خلال اختيار ابن طفيل لأحداث قصته فضاءً مقسَّمًا إلى جزأين مستقلّيْن عن بعضهما البعض: جزيرة الواقواق وجزيرة أسال، حيث حصر، في الأولى، بطله "حي"؛ وبعد ذلك آنسه بـ"أسال" سعيًا وراء التأمل المؤدي إلى التجربة الصوفية، والمجاهدة الباطنية المفضية إلى الإشراق النوراني. وتُشكل تجربةُ الخروج إلى جزيرة "سلامان"، بالنسبة لحي، الحلقةَ الفاصلة بين الجزأيْن.

ومادام الفضاء، في جوهره، يتأسّس على منطق التعارض؛ فإننا نجد قصة حي بن يقظان حافلةً بمجموعة من التقاطبات التي تعود إلى مفهوم الأبعاد الفيزيائية والمشتقة من مفاهيم المسافة أو الاتساع أو الحجم . نجد هذه الثنائيات تطفح في الملفوظات الآتية؛ كما يوضحها الجدول أسفله:

الصفحة	الملفوظ	الثنائيات
16	فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل	فوق / أسفل
160	فنظر هل يجد وصفا واحدا يعمُّ جميع الأجسام حيّها وجمادها	حي/ جامد متحرك / جامد
163	فارق المحسوس، وأشرف على تخوم العالم العقلي	محسوس / عقلي
166	ثم تفكّر هل هي ممتدة إلى غير نهاية ..أو هي متناهية الحدود تنقطع عندها	منته / لا متناه مستمر / منقطع
168	فنظر أولا إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب؛ فرآها كلَّها تطلع من جهة المشرق، وتغرب من جهة المغرب..	مشرق / مغرب
168	رآه يقطع دائرةً عظمى .. وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر .. وما كان أبعد .. كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب..	عظمى / صغرى شمال / جنوب أقرب/ أبعد

177	وانزعج قلبُه بالكليّة عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلّق بالعالم الأرفع المعقول	أدنى / أعلى محسوس / معقول

تتّضح من خلال الجدول السابق، كميةُ الثنائيات التي راهن عليها ابن طفيل للتمييز بين عالميْن، متضاديْن ومتكاملين في نفس الآن، عالم محسوس، أهم، محدود المؤشرات، سفلي، قريب، صغير، جامد، منغلق، منقطع... وعالم علوي لا محدود، بعيد، عظيم، منفتح، عقلي، دائم... وهي ثنائيات مشتقة في أغلبها، كما سبق الذكر، من مفاهيم المسافة، الحجم والاتصال، الاستمرار، ناهيك عن مشيرات الجهة من نوع (شمال/جنوب، شرق/غرب، مشرق/مغرب، فوق/أسفل) إنّما تقاطبات بعبارة "فان فيسجربر" لا تلغي بعضها البعض، وإنما تتكامل فيما بينها، وهذه الأزواج الدياليكتيكية وما يتشعب عنها من علاقات تصير وسيلةً أساسية للتعرف على الواقع، وما يكتنفه من قوى وعناصر متعارضة.

وهكذا نجد العالم المحسوس السفلي يدل على النّزعة المادية فهو «منشأ الجمع والأفراد، وفيه تُفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف؛ بينما يرتبط العالم العلوي بالاتساع والنّزعة الروحية، عالم المعقول، لينتهي إلى أن الأعلى هو مجال الحياة، والأسفل هو مجال الموت، وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس؛ سئم تكاليف الحياة الدنيا، واشتدّ شوقُه إلى الحياة القصوى، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام »،[52] إلى أن يقول في نفس الصفحة «... وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحَه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة ذلك »[53] إنّ الأعلى مرادفٌ لمفهوم البعيد/القريب: العالم الإلهي. والأسفل مرادف للقريب/القريب: عالم البدن.

من كل ذلك يتبدّى لنا نفورُ (حيّ) من عالم المحسوسات، وتعلقُه بعالم المعقول الذي اكتشف بِوساطته أن "العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها، فِعلٌ وخلق، فاعل، متعلق بوجوده ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان"[54]، وهذا ما يجعلنا نعتقدُ بإمكانية الحديث عن المكان أو الفضاء باعتباره رؤيةً كونية عميقة، يصمّمُها البطلُ لِنفسه من خلال مجاهداته الصوفية، ويتوخّى من خلالها العبور إلى العوالم العليا المفعمة بالسكينة والطهر والسعادة المطلقة. في مقابل واقعٍ مرّ يتعلق بالماديات والعكر والتوتر. وهذا الفضاء/ الرؤيا يبدو في صلة دائمةٍ مع العالم العلوي،

(52) المصدر نفسه ص: 217.

(53) المصدر نفسه ص: 217.

(54) المصدر نفسه، ص: 175.

وهو فضاء غير محسوس، والقصة لا تصفه إلا رمزا؛ إذ يعجز البطل الواصل عن استعادة الذي شاهد ورأى "لا تعلقْ قلبَك بوصف أمرٍ لم يخطر على قلب بشر، فإنّ كثيرا من الأمور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذّر وصفُها، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب، ولا هو من عالمه ولا من طوره"[55]. إن الأمر هنا، يَتعلّق بالمطلق، حيث لا زمانَ ولا مكان، إذ استدام حي في مجاهداته وإصراره وصبره على مقاومة الماديات، ومقارعة نوازع الجسد ومتطلباته؛ "وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك. وغابت عن ذِكره وفكره السماوات والأرض، وما بيْنهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة، بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكلّ واضمحلَّ، وصار هباءً منثورا، ولم يبْق إلا الواحدُ الحق الموجود الثابت الوجود"[56].

مِن كل ما سبق؛ نستنتجُ أنّ الفضاء عند ابن طفيل مكونٌ حكائي ذو أهمية كبرى في تنامي أحداث النص السردي، وعنصرٌ حافل بِقيم رمزيةٍ حاول الكاتب توصيلَها إلى قارئ مفترَض. وهو (أي المكان) لا يمكن تَصورُه منعزلا عن باقي عناصر السرد، التي يدخل معها في علاقات متعددة ومتشابكة؛ إذ لا يستقيم أبدا أن يكون هناك فضاءٌ دونما حاجةٍ إلى زمان وحدث وشخصية، فهذه العناصرُ مجتمعةً هي ما يمنح لهذا الفضاء معنى ودلالةً، ودونها يظل وعاءً فارغا من كل إيحاء؛ لذلك تطلَّب منا أمرُ مقاربة الفضاء السردي في هذا النص مساءلةَ العناصر الأخرى، بِشكلٍ من الأشكال، فتحدّثنا عن البطل حيّ، كما تحدثنا عن إطلاقية الزمان. أما الأحداث فقد جعلتْنا نتعرّف على المكان من خلال تحفيز تحولات المحكي تبعا لتحركات البطل "حي".

مثلما كان هذا النص مفتوحًا على الأجناس وعلى العوالم، فقد كان مفتوحا، أيضا، على الفضاءات التي تنطلقُ مِن الواقع القريب لِتُعرِّج على المطلق واللانهائي؛ الشيءُ الذي جعل من هذا النص تحفةً تتعالى على الزمن؛ وتتجدّد بِتجدده؛ وتُحيِّن أسئلتَها بِنفسها، مع أنه مرّت قرونٌ عديدة على تأليفه، وهذه ميزة من ميزات الأعمال الإنسانية الخالدة التي تتأبّى على التصنيف، ولا تعترف بأية سلطة للزمن عليها.

---

(55) المصدر نفسه، ص: 205.

(56) المصدر نفسه، ص: 206.

LA PAREMIOLOGÍA MARROQUÍ COMO REFLEJO DE POLARIDADES CULTURALES*

Bárbara **HERRERO MUÑOZ-COBO**
Universidad de Almería

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 137-146

Resumen: En este artículo vamos a analizar cómo los proverbios, marroquíes en este caso, contribuyen a dar estabilidad a los parámetros culturales. Más concretamente, haremos referencia a una serie dualidades relevantes en la sociedad marroquí tradicional como son: lo público y lo privado, lo masculino y lo femenino y lo colectivo y lo individual. En el acervo paremiológico marroquí se refleja claramente cómo en las sociedades tradicionales subyace una separación más radical entre lo público y lo privado, lo masculino y lo femenino y lo colectivo y lo individual subrayando la pertenencia del hombre al ámbito público y de la mujer al privado..

Palabras clave: Marruecos. Paremiología. Polaridades culturales.

Abstract: In this article we are going to analyze how proverbs, Moroccans in this case, help to give stability to the cultural parameters. More concretely, we will refer to a series of relevant dualities in the Moroccan traditional society like: the public and the private space and the masculine and the feminine roles. As a conclusion we have observed how proverbs work as a maintainer of traditional values in the Moroccan traditional society in which a more radical separation between the public and the private sphere and the masculine and feminine space exists. Those proverbs show a strong link between the public sphere, and the masculine gender on the one hand, and the private space and the feminine gender on the other hand.

Key words: Morocco. Study of proverbs. Cultural polarities.

ملخص البحث: : نحاول في هذا المقال تحليل مدى مساهمة الأمثال (ونخص بالذكر هنا الأمثال المغربية) في تحقيق ثبات المؤشرات الثقافية في دولة ما. وسنشير، بشكل واضح، إلى سلسلة من الثنائيات ذات الصلة بتقاليد المجتمع المغربي مثل: الفضاء العام

* En memoria de Rodolfo Gil Grimau, amigo querido.

والخاص، الأدوار الذكورية والنسوية. كما نبيّن، في ختام المقال، كيف أن الأمثال تعمل على تثبيت القيم التقليدية لدى المجتمع المغربي المحافظ الذي ينوجد فيه فصل تام بين الفضاء العام والخاص، وبين المحيط الذكوري والنسوي. وتُظهر هذه الأمثال مدى الارتباط الوثيق بين الفضاء العام والجنس الذكوري من جهة، وبين الفضاء الخاص والجنس النسوي من جهة أخرى.

كلمات مفاتيح: المغرب؛ دراسة الأمثال الشعبية؛ القطبية الثقافية.

1. Introducción: El equilibrio social como armonización de polaridades. Tendencias de definición y difusión.

Si hubiera que definir nuestro tiempo, quizá todos lo tiempos, la lucha del hombre se ha centrado a menudo en la búsqueda de un equilibrio que neutralice las contradicciones inherentes a la polaridad de la existencia. Desde la secular pugna entre el bien y el mal, la religión y el estado, la lucidez y la locura, la fe, la intuición y la razón, lo bello y lo útil, el accidente y la esencia a las que cabe añadir otras más recientes como el hombre y la máquina o lo real y lo virtual. Las culturas son, en cierto modo, distintas maneras de lograr ese equilibrio. De hecho, lo que hace que una cultura prevalezca es precisamente ese equilibrio de fuerzas opuestas y complementarias. Cuando este equilibrio se ve trastocado y dichas fuerzas se desdibujan o entran en crisis, ya sea por contacto con un elemento exógeno o por desgaste de un elemento propio, es cuando surge la necesidad de buscar un nuevo contrapunto.

En la actualidad en las sociedades desarrolladas se producen dos fenómenos que contribuyen a que las polaridades se tornen difusas. Uno de ellos es la aceleración del cambio. Este cambio es en primer lugar de orden tecnológico y produce a su vez una aceleración en la dinámica social que se refleja en la rapidez del curso de la historia. Pero quizá el mayor cambio que se está produciendo al respecto es el nivel de consciencia que el hombre va adquiriendo de esta polaridad y su deseo de superarla. La llamada globalización es prueba de ello y se hace evidente en cualquiera de sus aspectos: el mestizaje, la interculturalidad o la transnacionalidad en el ámbito cultural; la interdisciplinariedad en el ámbito científico o la apertura de los espacios público y privado y la igualdad de género en el ámbito social. Es la nuestra una época en la que dominan las tendencias de fusión, es cierto, pero no lo es menos que éstas entran en pugna a su vez con las tendencias contrarias, tendencias de

definición que, por poner ejemplos concretos contrapuestos a los anteriores, serían el racismo, los nacionalismos, la especialización excesiva en el ámbito científico, las injerencias en la intimidad o la discriminación por género.

Sin embargo, en las sociedades más tradicionales o en los sectores más tradicionales de las sociedades desarrolladas, la polaridad está más definida y la estructura a menudo bipartita del proverbio parece un soporte idóneo para expresar dicha dualidad.

2. El corpus de referencia y los supuestos teóricos empleados para analizarlo.

El corpus de referencia en los estudios de paremiología suele ser un magma de procedencia diversa. En el caso de este artículo este magma está constituido en primer lugar por nuestro propio trabajo de campo, por la extensa y detallada compilación de Don Clemente Cerdeira[(1)] en segundo lugar y, por último, en las numerosas recopilaciones existentes de refranes y dichos marroquíes: Al Attar Bouchta (1974), Ben Cheneb (1905), Ben Dawd, Brunot (1977), Brunot & Malka (1937), Burckhart (1972), Ibn Azuz Hakim (1954), Kabbaj & Sherradi (1981), Martínez Driesen (1952) Messaoudi (1987) y Sbihi & Benchedida (1930).

Como se hace evidente en el título, en este estudio hemos partido de una perspectiva etno–lingüística que supone un vínculo entre el lenguaje y la realidad social y cultural de quienes lo emplean, teniendo siempre en cuenta el carácter eminentemente dinámico del concepto “cultura”. Pero aun situándonos dentro de este marco teórico, debemos hacer algunas matizaciones: En primer lugar, cuando hablamos de la realidad social marroquí nos referimos a la sociedad tradicional que se solapa, simbiotiza o pugna –según los casos– con una sociedad fuertemente occidentalizada en lo que atañe tanto a realidades concretas como a parámetros mentales. Por otra parte, cuando hacemos referencia al elemento cultural es importante tener en cuenta que aludimos a referentes culturales a veces difusos que se enmarcan a menudo en el ámbito de lo inconsciente. Por último, creo que debemos explicitar que haremos alusión a características que son propias pero no exclusivas de la sociedad y de la cultura

(1) Aprovecho para agradecer a Don Clemente Cerdeira Fernández su paciente labor de recopilación de dichos y refranes marroquíes y a Don José Luis Gómez Barceló que amablemente me proporcionó esta compilación aún inédita.

marroquí tradicional.

Pero, ¿cuáles son las características que hacen del proverbio el cauce propicio para dar continuidad a los referentes culturales?

3. El potencial pragmático del acervo paremiológico

Un proverbio es, como es bien sabido, una máxima o sentencia de autoría anónima, con un carácter marcadamente popular que es considerada patrimonio colectivo de la comunidad que la emplea porque refleja o reflejaba una realidad en principio conocida y aceptada –a menudo inconscientemente– por todos. Por ello, un hablante al pronunciar un refrán se integra instantáneamente en una determinada comunidad lingüística y cultural, que comparte todo un inconsciente colectivo, con sus referentes e implicaturas.

La capacidad pragmática de un proverbio como portador de oposiciones estriba, a su vez, en su propia polaridad inherente. Pues, a pesar de ser a menudo reflejo de sentimientos humanos universales, el sabor folklórico de los refranes obedece, precisamente, a que son a la vez claro exponente de lo propio de cada comunidad, de lo más local. Además, por una parte, son uno de los rasgos más claros de oralidad pero por otra, poseen la estabilidad del lenguaje escrito. Podemos decir, en este sentido que son lo escrito de las lenguas orales pues son en ocasiones fósiles enquistados en el discurso espontáneo que oscilan por ello entre la sabiduría y el prejuicio.

Pero existen, además, toda una serie de procedimientos sonoros, recursos retóricos y caracteres sintácticos mediante los cuales el proverbio adquiere una enorme capacidad pragmática, es decir para "hacer cosas con palabras", para transmitir el "deber ser", el ethos inconsciente de la comunidad cultural en la que se enmarcan. Veamos cuáles.

4. Los procedimientos sonoros, los recursos retóricos y los rasgos sintácticos que dotan al proverbio de su potencial pragmático.

4.1 Procedimientos sonoros

Entre estos procedimientos se encuentra el hecho de que para que un refrán prospere y pase del idiolecto a la lengua, ha de cumplir una serie de requisitos de orden sonoro como el ritmo y la rima que hacen que sea de fácil retención y que lo revisten de un carácter lúdico que facilita su memorización y su expansión contribuyendo a que el cambio lingüístico prospere. La paronomasia y aliteración son otros recursos empleados con idéntica finalidad.

Por otra parte, la brevedad característica del proverbio le otorga un carácter tajante y cierta apariencia de irrefutabilidad aunque, como hemos dicho, muchas veces los refranes y otras formas de discurso repetido (dichos, proverbios, jaculatorias) no sean más que contenedores de tópicos fosilizados con apariencia de frescura.

4.2. Recursos retóricos y rasgos semánticos

Desde el punto de vista retórico, los tropos comparativos como la metáfora, la metonimia y el símil en todas sus variedades son los más utilizados al establecer a menudo equivalencias que dotan al proverbio de una aparente legitimidad y valores de verdad.

La hipérbole por su parte, aquí como en cualquier otro tipo de discurso, contribuye a enfatizar el significado de la proposición otorgando, por lo tanto, más fuerza a la acción que se realiza al pronunciar el refrán.

Desde el punto de vista semántico, la polisemia otorga al proverbio la ambivalencia que posibilita su gran aplicabilidad a distintas situaciones, por dispares que estas fueran así como cierta ambigüedad que hace que un mismo refrán sea entendido y explicado de modos distintos según los hablantes. Esta polisemia permite, además, jugar con los significados para ironizar o decir algo indirectamente.

Otro de los tropos que dotan al proverbio de un gran potencial pragmático es la prosopopeya, la personificación de animales e incluso objetos que permite por ejemplo, suavizar actos que puedan incomodar al interlocutor (los llamados en pragmática actos de amenaza) como las órdenes, prohibiciones, reprobaciones, etc.

4.3. Rasgos sintácticos

Desde el punto de vista sintáctico, el proverbio suele estar construido, como hemos dicho, sobre una estructura bipartita. El tipo de oraciones en las que se construye también es una variable interesante ya que las más empleadas, las subordinadas de relativo le confieren un carácter universal a la aseveración. Las condicionales reales por su parte, hacen pensar en una relación causa–efecto necesaria y las oraciones copulativas le dan carácter universal a las premisas y un tono sentencioso.

Asimismo, las oraciones universales afirmativas o negativas tienen una finalidad pragmática clara, revestir la sentencia de un carácter general que le

otorga su mayor cualidad pragmática: su aparente irrefutabilidad.

Gracias a estos mecanismos (sonoros, retóricos y sintácticos) los proverbios gozan de una serie de peculiaridades como son su carácter general, aparentemente universal, irrefutable, atemporal e impersonal, legitimado y compulsado como verdadero por la comunidad de un modo conjunto y unánime que tienen una enorme funcionalidad pragmática(2) para, entre otras cosas, dar continuidad a valores culturales. Veámoslo de un modo más concreto ciñéndonos al caso marroquí.

5. La paremiología marroquí como reflejo de las polaridades culturales.

Es cierto, los proverbios expresan una creencia, que no siempre una realidad, reforzándola y tienden así a conservar el orden vigente, el equilibrio social que supera la polaridad. Como hemos dicho, en este caso hemos elegido, por ser los más abundantes en el corpus, una serie de ejes vertebradores de la dinámica social marroquí que son: los ámbitos masculino y femenino, el espacio íntimo y el público, y el individuo versus la colectividad. Todos ellos fuertemente conectados.

5.1. Los espacios masculino y femenino. La palabra y el silencio

Efectivamente el eje hombre–mujer está bastante definido en las estructuras patriarcales en general y en la sociedad marroquí tradicional en particular y va en paralelo con otra polaridad como la constituida por la palabra y el silencio. Se supone, como ocurre en tantas sociedades de este tipo, que la palabra es el ámbito natural del hombre y el silencio lo es de la mujer.

Encontramos claramente reflejada en el corpus fraseológico esta dicotomía en refranes, presentes también en otras lenguas como(3): "si la palabra es de plata, el silencio es oro" *Iḏa kana al-kalām fiḍḍa fa l-sukūt ḏahab* o "la lengua es el enemigo del hombre" (en boca cerrada..) e*l-lisān ʿadu al-insān*. Pero normalmente esta dualidad está vinculada, como decimos, con la división de

(2) Efectivamente el abanico funcional del proverbio es enorme. En otra ocasión, además de referirnos a los rasgos que dotan al proverbio de su potencial pragmático, analizamos los actos perlocucionarios: de orden, aviso, permiso, petición, pregunta, felicitación, excusas, agradecimiento, saludos o quejas que se realizan con los proverbios.

(3) Rosa Maria Mateu Serra (2003) en su tesis doctoral titulada *El lugar del silencio en el proceso de la comunicación* clasifica los refranes españoles alusivos a la palabra y el silencio.

roles masculino y femenino. Un reflejo de esta creencia latente lo encontramos en frases como *klām ən-nsa* que literalmente significa palabras de mujer que se emplea para traducir “palabrería”. *klām əṛ-ṛžāl* que literalmente significa palabra de hombres, es, por el contrario, el equivalente a nuestra expresión “palabra de honor”. Como vemos, la palabra en contacto con lo femenino sufre un proceso de degradación semántica y “palabras de mujer” pasa a significar palabras vacías, palabras vanas. Lo contrario ocurre al asociar la palabra al mundo del hombre.

5.2. El individuo y la colectividad

Pero quizás la dicotomía más cuantitativamente relevante, así como más redundante y con una presencia más trasversal en el corpus, sea la dicotomía que ya ha subrayado la antropología estructuralista entre lo privado y lo público, el individuo y la sociedad y las dualidades que ambos polos llevan, a su vez, emparejadas. El individuo muchas veces mencionado como “la cabeza” *əṛ-ṛāṣ*, “la casa” *əḍ-ḍāṛ*, “el rincón” *əṛ-ṛkŭn*, *əl-qənṭ*, “lo femenino, las mujeres” *ən-nsa*, lo conocido y lo cerrado, se contrapone a “la calle” *əz-zənqa*, “el zoco” *əs-sūq*, “el baño público” *əl-ḥəmmām*, “la gente” *ən-nās* a “la colectividad” *əž-žmāʕa*,. Entre estos dos polos encontramos multitud de “palabras umbral” que no hacen más que marcar su carácter liminar y subrayar la separación de los espacios, nos referimos a palabras como “la puerta” *əl-bāb*, “el banco” *əd-dəkkāna*, “el zaguán” o “el escalón de la entrada” *əl-ʕətba*.

Los refranes que, aunque con sentidos diferentes, no hacen más que reforzar la dicotomía individuo–sociedad son muy numerosos y se pueden dividir en varios subgrupos. Por una parte se encuentran los que refuerzan el vínculo y la inseparabilidad del individuo respecto al grupo. Por otra parte, hay refranes que aconsejan mantener las distancias y ser independiente del grupo y finalmente encontramos los que refuerzan la división de espacios según el género, asociando lo público a lo masculino y la casa a lo privado y a lo íntimo.

Al primer grupo de refranes que refuerzan el vínculo y la inseparabilidad del individuo respecto al grupo pertenecen dichos como: “el que se sale de la comunidad es Satán” *əlli kā-yəxrŏž mn əž-žmāʕa šəyṭān* o “(hasta) la muerte (si estás) con gente es como una excursión” *əl-məwt mʕa ž-žmāʕa nzāha* y otros como: “pon tu cabeza entre la de los demás (rodeate de gente) y llama al verdugo” *ʕməl ṛāṣək bəyn ər-ryūs u ʕəyyəṭ: “a qəṭṭəʕ ər-ryūs”*.

Entre los que aconsejan mantener las distancias, se encuentran proverbios

como: "haz lo que debas y no le des importancia a la opinión ajena", literalmente "y deja que la gente se extrañe" *ʕməl əl-wāžīb u xəlli ən-nās təstəġrəb* o el que aconseja: "no seas aval de nadie, no te reconcilies con una mujer enfadada y no pongas en tu puerta un banco (que propicie la charla)" *la təḍmən ḍmāna, la tṛəḍḍ l əl-ġəḍbāna w la tdīr ʕənd bābək dŭkkāna*.

Son muchos también los proverbios que aconsejan el silencio, incluso el secreto de los asuntos personales, reprobando que lo íntimo, lo personal pase a ser público como por ejemplo: "permanece en silencio y vive en las esquinas" *kūn skŭt u skŭn f əl-qnūṭ*

En la misma línea de definición espacial en la que la casa es el espacio de libertad individual y la calle o el espacio público es donde se debe priorizar a la colectividad, la sociedad o el grupo, encontramos proverbios como: "come a tu gusto pero viste al gusto de los demás" *kūl b šəhwātək u lbəs b šəhwa d ən-nās.* Asimismo, para hacer una referencia positiva a alguien decimos a menudo que está "dentro del mercado de su cabeza" es decir, que es discreto/a, que no se mete donde no le llaman *dāxəl* / *dāxla f sūq ṛāṣu* / *ṛāṣa.*

5.3. Lo público y lo privado. El espacio masculino y el femenino.

Respecto a los ejes mujer–casa– espacio privado y hombre–zoco–espacio público, son muchos los refranes que los hacen explícitos reprendiendo la apropiación indebida de los espacios. Existe, por ejemplo, un dicho atribuido a Abderraḥmān al-Maždūb(4) que dice: "en el mercado de las mujeres no sabes a qué atenerte" *sūq ən-nsa sū əl-məṭyāṛ*.

Encontramos, así, un grupo de refranes que hacen alusión a la división de espacios femenino–privado y masculino–público reprendiendo la invasión de espacios inapropiados, generalmente la presencia de la mujer en el espacio público. A este grupo pertenecen refranes como el ya citado *sūq ən-nsa sū əl-məṭyāṛ* o los que achacan y reprenden, como decimos, la presencia de la mujer en el ámbito público en detrimento de la correcta realización de sus funciones en el privado: "le dejó (a su marido) tumbado (enfermo) y fue a dar el pésame a Maḥmūd" *xəllātu məmdūd u mšāt tʕəzzi f Məḥmūd.* En la misma línea encontramos refranes como: "deja su casa (sucia) y va a limpiar el ḥammām",

(4) Abderraḥmān al-Maždūb es un sufi marroquí autor de un dīwān que es un referente de la sabiduría popular marroquí y como tal, son pocos los que desconocen sus dichos a veces de una clara misoginia.

xəllāt ḍāṛha w mšāt tsəyyəq əl-ḥəmmām o “la que da vueltas (por la calle) no teje la lana” *əlli kā-tṭūf ma kā-təġzəl əṣ-ṣūf* o “(tiene) el escalón de la entrada brillante y los rincones (del interior de la casa) llenos de gusanos” *əl-ʕətba məžṛūda wəṛ-ṛkāni b əd-dūda*.

Otros proverbios como: “al que se le muere el padre tendrá una rodilla en la que apoyarse (el consuelo de la madre) pero si muere su madre tendrá que apoyarse en un escalón del portal” asocian lo afectivo a lo femenino y a la casa y lo masculino a lo contrario al desapego emocional y a la calle : *əlli māt lu bāh wsəd f ṛəkba w əlli mātət lu mămmāh wsəd f əl- ʕətba.*

6. Conclusión

Además de su estructura bipartita los proverbios poseen una serie de mecanismos sonoros (el ritmo, la rima), retóricos (tropos comparativos, hipérboles) y sintácticos (subordinadas condicionales universales) que le otorgan un carácter general, aparentemente universal, irrefutable, atemporal e impersonal, legitimado y compulsado como verdadero por la comunidad de un modo conjunto y unánime.

Estas características dotan al proverbio de una enorme funcionalidad pragmática. Entre otras funciones pragmáticas, los refranes cumplen una función representativa importante como mantenedores de los valores culturales. Valores en los que, en el caso de las sociedades tradicionales, subyace una separación más radical entre lo público y lo privado, lo colectivo y lo individual y los refranes marroquíes se encargan así de subrayar la pertenencia del hombre al primer ámbito y de la mujer al segundo.

BIBLIOGRAFIA

EL ATTAR, Bouchta. 1974 . *Étude sur la structure des proverbes arabes populaires marocains.* (Tesis Doctoral) París : Université de la Sorbonne Nouvelle (Universidad París III).

BEN CHENEB Mohamed. 1905-1907. *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb* recueillis, traduits et commentés. Argel : Publications de l'École des Lettres.

BRUNOT, Louis & Elie MALKA. 1937. “ Proverbes Judéo – Arabes de Fès ”. *Hesperis* 24, 153– 181.

BURCKHART, John Lewis. 1972. *Arabic Proverbs or The Manners and Customs of the Modern Egipcians*. Londres: Curzon Press, Rowman & Littlefield.

DĀWŪD, Muḥammad. 1964. *Alf maṯal wa-maṯal min amṯāl Tiṭwān*. Rabat: al-Markaz al-ğāmiʕī li-l-baḥṯ al-ʕilmī.

HERRERO MUÑOZ–COBO, Bárbara. 1996. “El Proverbio en dialecto marroquí”. *Actas del II Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar*. Tomo III. Ceuta, 471–479.

IBN AZUZ HAKIM, Muhammad. 1954. *Refranero marroquí*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

MARTÍNEZ DRISIEN, José Antonio. 1952. *Lecturas de árabe vulgar: selección de cuentos y refranes; contribución al conocimiento del idioma y folklore de Marruecos*. Tetuán: Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Arabe.

MESSAOUDI, Leila. 1987. *Proverbes et dictons du Maroc*. París: De Lunay; Agadir: Belvisi.

QABBĀĞ, Muḥammad & Muḥammad ŠARRĀDĪ FĀḌILĪ. 1981. *Bāqa min al-amṯāl al-Maġribiyyah aw aṣālat al-Maġrib ʕabra amṯāli-hī. Bouquet de proverbes marocains ou l'authenticité du Maroc à travers ses proverbes.* Casablanca: Maṭbaʕat Idyāl.

SBIHI, Ahmed & A. BENCHEHIDA. 1930. *Proverbes inédites des vielles femmes marocaines* , Fez : M. Debayeux.

تعدد المعنى في المعجم العربي المعاصر
دراسة تطبيقية في المعجم العربي الأساسي

د. عمرو محمد **فرج مدكور**
(جامعة الإمارات العربية، العين)

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 147-181

Resumen: “Polisemia en el léxico árabe contemporáneo. Un estudio aplicado sobre el *Muʕǧam al-ʕArabī al-Asāsī*. El presente estudio se divide en tres secciones. La primera de ellas aborda el concepto de polisemia y sus diferentes tipos en los autores árabes antiguos y modernos. La segunda sección estudia en detalle el *Muʕǧam al-ʕArabī al-Asāsī* y su método de presentación de las palabras de carácter polisémico, aportando numerosos ejemplos para aclarar la forma de abordar la cuestión en dicho diccionario. La tercera sección analiza la forma de presentar las palabras con sentidos opuestos (*aḍdād*), que se consideran una de las clases de polisemia.

Palabras clave: Léxico árabe. Diccionarios árabes. Polisemia. Lexicología. Lexicografía.

Abstract: “Polysemy in the Modern Arabic Lexicon. An applied study on the *al-Muʕjam al-ʕArabī al-Asāsī*”. The research is divided into three sections: Section I discusses the concept of multi-meaning, and types, trying to determine the type of diversity, whether it homonymy, or polysemy. Section II examines *al-Muʕjam al-ʕArabī al-Asāsī* [“The Fundamental Arabic Dictionary”] in the presentation of multi-meaning words, provinding many exemples to analyse the way this phenomenon is tackled by. Section III studies the antonymy in the dictionary, which constitutes part of the multi-meaning words.

Key words: Arabic Lexicon. Arabic Dictionaries. Polysemy. Lexicology. Lexicography.

ملخص البحث: يقع البحث في ثلاثة مباحث؛ الأول: يناقش مفهوم تعدد المعنى، وأنواعه عند القدماء والمحدثين؛ ويصل إلى صور تعدد المعنى، و يحدد الوسائل المعينة على تحديد نوع التعدد الذي بصدده المعجمي، أهو من نوع تعدد المعنى للكلمة الواحدة

أم من نوع تعدد الكلمات؟ فذلك يترتب عليه تحديد منهج عرض المدخل (الكلمة) التي يشرحها المعجمي، وربما كان أول معجم عربي–فيما أعلم– يهتم بهذه القضية هو المعجم العربي الأساسي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الثاني: وهو تطبيقي، يناقش منهج المعجم العربي الأساسي في عرض المداخل متعددة المعنى، ويصل إلى الأسباب التي استخدمها المعجم في تحديد نوع التعدد، وحدَّد (8) وسائل، ويناقش المبحث كثيرًا من الأمثلة. الثالث: يناقش طريقة تعامل المعجم مع الأضداد. وتأتي الخاتمة محدِّدة أهم النتائج.

كلمات مفاتيح: المعجم العربي المعاصر. صناعة المعاجم. تعدد المعنى. الأضداد.

واجهة البحث

ترجعُ أهمية البحث إلى أن المعجم يتعامل أساسًا مع المعنى، ولما كان معنى المدخل المعجمي قد يتعدد، فإن المعجمي يقدِّم المعنى وفق منهجٍ محددٍ، يوضح فيه طبيعة تعدد المعنى ونوعه؛ أهو تعددُ استخدامٍ للمدخل الواحد أم تعدد مداخل لها معانٍ مختلفة. وفي إطار ذلك عَرَضَ البحث النقاط الآتية:

المبحث الأول: المهاد النظري

أولاً: تعدد المعنى عند القدماء

ثانيًا: تعدد المعنى عند المحدثين.

المبحث الثاني: تعدد المعنى في المعجم العربي الأساسي.

أولاً: منهج المعجم في معالجة المعاني المتعددة.

ثانيًا تعدد المعنى للمدخل الواحد في المعجم.

ثالثًا: تعدد المداخل (المشترك اللفظي). وجد البحث أن أسباب المشترك لدى المعجم تعود إلى:

1- التغير الصوتي لأحد المداخل.

2- اختلاف دلالة المداخل.

3- اختلاف أحد الصور الاشتقاقية للمداخل.

4-اختلاف باب الفعل.

5- اختلاف جذر المدخل.

6- اختلاف نوع المدخل.

7-كون أحد المداخل عَلَمًا.

8- اختلاف اللغة الأصلية للمدخل.

رابعًا: بين تعدُّد المعنى، وتعدُّد المداخل في المعجم الأساسي.

ناقش البحث بعض المداخل التي عدَّها المعجم من قسم تعدُّد المعنى للمدخل الواحد، وأخرى عدّها مداخل متعددة، ووصل البحث إلى نتائج مغايرة لما رآه المعجم.

المبحث الثالث: الأضداد.

(أ) موقف القدماء من الأضداد. (ب) موقف المحدثين من الأضداد

(ج) أسباب التضاد. (د) منهج المعجم في عرض الأضداد.

الخاتمة

بعض الرموز التي يستخدمها المعجم وتجد بعضها في النصوص المقتبسة من المعجم الأساسي:

(ج) جمع. (مؤ) مؤنث. (مح) محدث.

(مذ) مذكر. (مص) مصدر. (مو)مولد.

المبحث الأول: المهاد النظري

للمعجم وظائف متعددة، ولكن إذا ذكر المعجم تبادر إلى الذهن الوظيفة الأولى له وهي إبراز معنى الكلمة[1]. وإذا كان تحديد دلالة (المدخل)[2] هو هدف المعجمي الأول، فإن عليه أن يلاحظ العلاقة بين المدخل والمعنى.

أولاً: تعدد المعنى عند القدماء.

تتمثل العلاقة بين المدخل ومعناه في ثلاثة أشكال؛ الشكل الأول: أن يدل المدخل على معنى واحد، وهو المتباين، وهو أكثر اللغة كما يرى ابن فارس[3]، الشكل الثاني: أن يدل أكثر من مدخل على معنى واحد، وهو المترادف، الشكل الثالث: أن يدل المدخل على أكثر من معنى، وهو تعدد المعنى، وهو موضوع البحث.

وقد عرّف السيوطي المشترك بأنه "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"[4]، وليس كل تعدد من قبيل المشترك اللفظي، فإن دلّ اللفظ (المدخل) على أكثر من معنى،

---

(1) تُظهر دراسة ميدانية قام بها الباحث قبل ذلك أن 50% من مستخدمي المعاجم يرون أن وظيفة المعجم الأولى هي توضيح معنى الكلمة، وتأتي بعد ذلك وظائف أخرى مثل ضبط الكلمة، وتحديد هجائها، وتحديد الأصل الاشتقاقي لها، وإعطاء معلومات صرفية ونحوية وموسوعية. انظر الدلالة في المعجم العربي المعاصر، د/ عمرو محمد مدكور ص 26.

(2) المدخل مصطلح معجمي يقصد به "الكلمة المراد شرحها، وعادة ما تكتب بصورة تبرزها عن الشرح" انظر معجم المصطلحات اللغوية، د/ رمزي البعلبكي، lexical entry ، وانظر صناعة المعجم الحديث، د/ أحمد مختار عمر ص 48. وكذلك المعجم العربي المعاصر،د/ عمرو محمد مدكور.

(3) انظر المزهر، السيوطي 369/1.

(4) السابق 369/1.

وكانت دلالته حقيقية على كل معنى، فهو المشترك. وإن نُقِل من معنى إلى آخر فهو المرتجل مثل الصلاة، أو المجاز مثل الأسد تعبيرًا عن الشجاع[5].

ومن القدماء من يضيق من المشترك كابن درستويه[6]، وأغلب اللغويين القدماء يرون أن المشترك يتحقق إذا تعدد المعنى داخل المستوى اللغوي الواحد. وإن كان هناك مناسبة بين المعنيين كالهلال للقمر، وحديدة الصيد المشبهة للهلال وهلال النعل وهلال الأصبع، فنحن بإزاء تعدد الاستخدام، أو كان المعنيان متضادين، أو كانت المعاني موزعة بين لهجات عدة مثل السرحان بمعنى الأسد عند هذيل وبمعنى الذئب عند عامة العرب، فنحن بإزاء تعدد الاستعمال للمدخل الواحد، وهو ما يظهر في قول السيوطي في تعريفه السابق (دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة).

وعرض القدماء لأسباب المشترك، وقسموها إلى أسباب داخلية، مثل التغير الصوتي، وتغير المعنى، وخارجية وهي اختلاف البيئة اللغوية. فمن الأمثلة على التغير الصوتي كلمة (الأَيْن) بمعنى الإعياء، ونوع من الحيات، فهذا تطور صوتي؛ فالمعنى الأصلي للكلمة هو الإعياء، أما المعنى الثاني فهو تطور صوتي لكلمة الأَيْم[7]. أما تغير المعنى فيكون بنقل كلمة من اللغة العامة إلى لغة المصطلح العلمي، أو بالتغير المجازي، وذلك لعلاقة قد تكون علاقة المشابهة، أو علاقة المجاز المرسل[8]، ولكن الباحث يرى أن وجود مثل هذه العلاقات المعنوية تجعلنا نحكم على المدخل الذي نحن بصدده بأنه ليس مشتركًا لفظيًّا (تعدد مداخل)[9]، وإنما هو من قبيل المرتجل أو المجاز وهو تعدد المعنى للمدخل الواحد.

ثانيًا: تعدد المعنى عند المحدثين.

يميز اللغويون المحدثون بين أنواع أربعة لتعدد المعنى وهي:

1- وجود معنى مركزي للفظ تدور حوله عدة معانٍ فرعية.

---

(5) السابق1/368.

(6) دلالة الألفاظ، د/ إبراهيم أنيس ص214.

(7) في علم الدلالة، د/ عبد الكريم جبل303، 307.

(8) علم الدلالة، د/ أحمد مختار158.

(9) يستخدم البحث مصطلح (تعدد المداخل)، ويقصد به أكثر من كلمة واحدة متحدة الشكل تدل على معان مختلفة، وهو ما يعبر عنه حديثًا في المصطلح الغربي بال homonymy (هومونيمي) (المشترك اللفظي). كما يستخدم مصطلح (تعدد المعنى)، ويقصد به تعدد المعاني للمدخل الواحد، ويكون هذا التعدد من خلال الارتجال أو المجاز، وهو ما يعبر عنه حديثًا في المصطلح الغربي بال polysemy (بوليزيمي).

2- تعدد المعنى نتيجة لاستعمال اللفظ في المواقف المختلفة، أو ما يسميه أولمان (تعبيرات الاستعمال)؛ مثل كلمة حائط بالنسبة لمكوناته، ولمستعمل الكلمة (بناء- عالم آثار- مؤرخ فنون...).

3- دلالة الكلمة الواحدة على أكثر من معنى نتيجة تطور في جانب المعنى، وهو البوليزيمي polysemy، (تعدد المعنى للمدخل الواحد) مثل حجّ إليه: قدِم، والمكان: قصده، والبيت الحرام: قصده للنسك.

4- وجود أكثر من كلمة يدل كل منها على معنى مختلف، وقد اتحدت صورة الكلمتين عن طريق التطور الصوتي، وهو ما يسمى هومونيمي homonymy، (تعدد المداخل) مثل قال يقول ، وقال يقيل[10].

ثالثًا: وسائل الفصل بين النوع الرابع (تعدد المداخل) والأنواع الأخرى.

وضع اللغويون المحدثون معايير للفصل بين أنواع تعدد المعنى، وخاصة لتحديد النوع الرابع المشترك اللفظي (تعدد المداخل)، وهذه أهم الأسس:

1- إذا اختلف الأصل الاشتقاقي للكلمتين، فنحن بإزاء مداخل متعدد.

2- إذا وجدت علاقة دلالية بين المعاني لا يكون التعدد اشتراكًا لفظيًّا (تعدد المداخل)، وإلا فإننا بإزاء مداخل متعددة.

3- حصر المكونات الدلالية للمعنى؛ فإن اتفق المدخلان في ملمح تمييزي واحد فنحن بإزاء مدخل واحد متعدد المعنى.

4- استخدام الحقول الدلالية للتمييز؛ فإن عاد المدخلان لحقل واحد فنحن بإزاء تعدد المعنى للمدخل الواحد، وإلا فلا.

5- النظر إلى أقسام الكلام، وهو مبدأ مستخدم في اللغة الإنجليزية.

6- وضع أولمان معيارًا ثلاثيًّا كالآتي:

- إذا أعطى اللفظان مشتقات مختلفة فنحن بإزاء مداخل متعددة (قال- يقول، قال- يقيل)
- إذا وقع اسمان مختلفان تحت مجالين مختلفين فنحن بإزاء تعدد المداخل (خال: أخو الأم، خال: شامة الوجه).

(10) علم الدلالة ص 167:162، دور الكلمة في اللغة، 139:129.

- إجراء اختبار رد الفعل عند أبناء اللغة؛ لتقدير ما إذا كان المدخلان متعددين أم أن هناك معانيَ متعددة لمدخل واحد[11].

المبحث الثاني: تعدد المعنى في المعجم العربي الأساسي[12]

أولاً: منهج المعجم في معالجة المعاني المتعددة.

لم يعرض المعجم لمنهجه في معالجة تعدد المعنى للمدخل الواحد، أو تعدد المداخل (المشترك اللفظي)، والإشارة الوحيدة الواردة في المعجم لهذا الأمر وردت تحت عنوان (منهج المعجم ترتيبه واستخدام رموزه)، حيث قال: "عندما يكون للكلمة أكثر من معنى تدرج المعاني المتعددة مرقمة بالتسلسل"[13] وهذه القاعدة تنطبق على تعدد المعنى للمدخل الواحد، ومثال ذلك: "بَسُطَ يَبْسُط بساطة بسيط: 1- المرءُ: كان سازجًا بسيطًا، 2- الشيءُ: خلا من التعقيد، أي صار سهلاً، 3- وجهُه: تلألأ"[14]. ولكن هذه القاعدة لا تعرض لتعدد المداخل، وباستقراء المعجم وجد الباحث أن المعجم يستخدم الترقيم بطرق ثلاث؛ أولها: الترقيم أعلى يسار المدخل، ويستخدم هذا عندما تتعدد المداخل فيكون المشترك اللفظي (الهومونيمي)، مثل "أثير^{1}: مفضَّل على غيره.

أثير^{2}: ..."[15]. ثانيها: الترقيم عند تعدد المعنى للمدخل الواحد، وقد أشير إليه سابقًا. ثالثها: الترقيم برقم الواحد بالخط الروماني وهو يسبق التعبيرات الاصطلاحية، والعبارات والتركيبات. وإذا كان المدخل متفرد المعنى فلا ترقيم، مثل: "زهِد يزهَد زُهْدًا وزَهادَة زاهِدٌ: في الشيء وعنه: أعرض عنه وتركه"[16].

ثانيًا تعدد المعنى للمدخل الواحد في المعجم.

أ- يقصد البحث بتعدد المعنى للمدخل الواحد أن يدل المدخل الواحد على معانٍ عدة بينها مناسبة؛ قد تكون استعمالية، أو مجازية. ومن أمثلة ذلك: "إِرْثُ: 1- بقية الشيء، 2- الميراث، 3- ما يتوارثه

---

(11) علم الدلالة، 169-173، دور الكلمة في اللغة 129-139.

(12) المعجم العربي الأساسي تأليف عدد من كبار اللغويين العرب، بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وقد شارك في تأليفه أ/ أحمد العايد، د/ أحمد مختار عمر، أ/الجيلاني بن الحاج يحيى، د/داود عبده، د/صالح جودة طعمة، أ/ نديم مرعشلي. وقام على التنسيق د/ علي القاسمي. والتحرير د/ أحمد مختار عمر. والمراجعة د/ تمام حسان، د/ حسين نصار، أ/ نديم مرعشلي، وطبع في مكتبة لاروس 1408هـ/1988م.

(13) المعجم العربي الأساسي 59.

(14) السابق ب س ط.

(15) السابق ل ث ر.

(16) السابق ز هـ د، وانظر على سبيل المثال المداخل أَسْأَر، سئِمَ، أَسْأَم، سبَّ، سَبْحَل، سَبِخَ، سَبُطَ، سَبَغَ، سَتَرَ، سَجَنَ.

الناس عن آبائهم من تراث ..."[17]. يلاحظ أن الدلالة العامة للمدخل جامعة للمعاني الثلاثة، فهي كما يقول ابن فارس: "أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب"[18]. والمعاني الثلاثة التي أوردها المعجم الأساسي تدل جميعًا على الشيء الذي أخذه قوم عن آخرين؛ لذا فإن تعدد المعنى هنا بسبب استخدام المفردة في مواقف لغوية مختلفة.

ومن ذلك " بَلَغَ... 1- الغلام: أدرك سن الرشد، 2- بلغ به الجهد: اشتد، 3- الكلام منه: أثَّر فيه تأثيرًا شديدًا، 4- المكانَ: انتهى إليه ووصله"[19]. والمعنى الجامع هو الوصول إلى الشيء[20]، ويأتي تعدد الاستخدامات بين الدلالات الحسية (بلغ الغلام/ المكان)، والدلالات المعنوية في (بلغ الكلام منه/ به الجهد).

ب- وقد يعتمد تعدد المعنى للمدخل الواحد على الاستخدام الحقيقي ثم المجازي، ومن ذلك "أَرَّثَ... 1- النارَ: أوقدها، 2- بين القوم: أثار الخلاف وأوقد نار الفتنة بينهم"[21]، فالدلالة الأولى وهي قدح النار حقيقية، والدلالة الثانية مجازية بتشبيه الفتنة بين الناس بإيقاد النار، يقول ابن فارس" الهمزة والراء والثاء تدل على قدح نار، أو شَبِّ عداوة"[22].

ومثال ذلك أيضًا "بَذْرٌ: 1- مصدر بَذَرَ، 2- ج بُذور: حَبٌّ مُعدّ للزراعة، 3- النَّسْل، 4- النبات أول ما يبدو"[23]، والأصل الجامع للمدخل السابق "نَثْرُ الحب وتفريقه"[24]، والاستخدام الحقيقي هو الحب المعد للزراعة، وتأتي الدلالة المعتمدة على التشبيه في معنى (النسل)، ودلالة المجاز المرسل القائم على علاقة ما سيكون في معنى (النبات أول ما يبدو).

ومنه أيضًا "حَفَزَ... 1- ه: دفعه من خلفه، 2- ه: إلى/ على الأمر: حثَّه عليه"[25]، فالدلالة

---

(17) السابق أر ث، وانظر و ر ث.

(18) المقاييس و ر ث، وكلمة إرث من ورث، فالألف مبدلة من الواو، وانظر المقاييس أ ر ث.

(19) الأساسي ب ل غ.

(20) المقاييس ب ل غ.

(21) الأساسي أ ر ث.

(22) المقاييس أ ر ث.

(23) الأساسي ب ذ ر.

(24) المقاييس ب ذ ر.

(25) الأساسي ح ف ز.

الحقيقية هي الأولى، أما الدلالة الثانية فمجازية، فالحفز على الحقيقة هو" حثُّك الشيء من خلفه"(26). ومن ذلك "سَبَكَ...: 1- المعدن: أذابه وأفرغه في قالب، 2- سبكته التجارب: هذبته"(27)، فهنا تشبيه لطبائع الشخص بالمعدن الذي يذاب ويفرغ في قالب؛ فالسين والباء والكاف "أُصيل يدل على التناهي في إمهاء الشيء، من ذلك سبك الفضة...وهذا يستعار في غير الإذابة"(28). ومن ذلك أيضًا "شَحَذَ... 1- السكينَ والسيفَ: أحَدَّ سِنانَه، 2- ذِهْنَه: أعمله وتعمق في التفكير"(29)، فهنا تشبيه الذهن بالسكين في إعماله وإمضائه وحِدَّتِه في القطع بالنسبة للسكين والسيف، والفهم والتفكير للذهن، والأصل في المادة الدلالة على الخفَّة والحدَّة(30). وأمثلة تعدد المعنى للمدخل الواحد بالمعجم كثيرة جدًّا، ويجمعها إما الاستخدام المجازي كالأمثلة السابقة، أو تعدد الاستخدام في المواقف اللغوية المختلفة كالأمثلة الأسبق، أو الوضع اللغوي للمدخل للدلالة على معان متعددة كـ "الصلاة: 1- اسم مصدر لصلّى، 2-الدعاء، 3- عبادة مخصوصة مؤقتة مضبوطة الحدود في الشريعة"(31).

ثالثًا: تعدد المداخل (المشترك اللفظي).

ويقصد به أن تتحد صورة المداخل نطقًا وكتابة، وتختلف دلالة، والمعجم عند ذلك -كما سبق القول- يكتب المدخل ويضع رقمًا أعلى يساره، ثم يعالجه، ويأتي للمدخل التالي الذي يتفق معه رسمًا ونطقًا فيكتبه في أول السطر ويضع رقمًا تاليًا له، ومثال ذلك:

"بَعْلٌ[1]: ج بِعال وبُعول، بُعولة: الزوج والزوجة وقد يؤنث بعلة.

بَعْلٌ[2]: 1- الأرض التي تسقى بماء المطر، 2- الزرع الذي لا يسقى بغير ماء المطر.

بَعْلٌ[3]: صنم من أصنام العرب في الجاهلية"(32).

ولتعدد المداخل أسباب مختلفة، يمكن أن نستخلصها من المداخل التي قدمها المعجم لظاهرة المشترك اللفظي؛ لأن المعجم لم يضع لنا منهجًا يفرق به بين تعدد المعاني للمدخل الواحد، وبين تعدد المداخل، كما لم يذكر الأسس التي اعتمدها للتفريق بين النوعين، لكننا يمكن أن نلاحظ أن المعجم يُحكِّم واحدًا من

(26) المقاييس ح ف ز.
(27) الأساسي س ب ك.
(28) المقاييس س ب ك.
(29) الأساسي ش ح ذ.
(30) المقاييس ش ح ذ.
(31) الأساسي ص ل و.
(32) الأساسي ب ع ل.

الأسس الآتية:

- التغير الصوتي لأحد المداخل.
- اختلاف دلالة المداخل.
- اختلاف أحد الصور الاشتقاقية للمداخل.
- اختلاف باب الفعل.
- اختلاف جذر المدخل.
- اختلاف نوع المدخل.
- كون أحد المداخل عَلَمًا.
- اختلاف اللغة الأصلية للمدخل.

1- التغير الصوتي لأحد المداخل

من الوسائل التي اعتمدها المعجم في الفصل بين تعدد المداخل وتعدد المعاني للمدخل الواحد التغيرُ الصوتيُّ، حيث تتطور كلمة صوتيًا إلى شكل آخر ويتصادف أن تُشابه كلمةً أخرى في البناء اللغوي الجديد، ومن أمثلة ذلك:

"آلٌ^{1}: آلُ الرجلِ: أهله وأنصاره...

آلٌ^{2}: السراب..."(33).

يقول ابن فارس: "الهمزة والواو واللام أصلان؛ ابتداء الشيء، وانتهاؤه...وآل الرجل أهل بيته من هذا...لأنه إليه مآلهم، وإليهم مآله"(34). يقصد ابن فارس بقوله من هذا أي أن تسمية آل الرجل بهذا الاسم من الأصل الثاني الذي أصّله وهو انتهاء الشيء، وبذلك فإن المعنى الأول في المعجم الأساسي يعود إلى هذا الأصل الذي ذكره ابن فارس. ولا يمكن اعتبار (آل) بمعنى السراب تحت أحد الأصلين اللذين وضعهما ابن فارس، إننا نلاحظ بُعْدَ الدلالة بين المدخلين بصورة كبيرة يستحيل معه جمعهما تحت معنى عام، والسبب يعود إلى التغير الصوتي؛ فكلمة آل بمعنى أهل الرجل متطورة صوتيًا عن كلمة أهل، إن "الآل والأهل واحد...[و] الآل إذا صُغِّر قالوا أُهَيْل، فكأن الهمزة هاء... وروى الفراء عن الكسائي في تصغير آل

(33) السابق أ و ل.

(34) المقاييس أ و ل.

أُوَيْل"[35]. وقد مال الزبيدي إلى هذا الرأي فقال: "وأصله [آل] أهل أبدلت الهاء همزة فصارت أأل، توالت همزتان، فأبدلت الثانية ألفًا فصارت آل، وتصغيره أُوَيْل وأُهَيْل"[36]. وإبدال الهاء ألفًا يعتمد القوانين الصوتية، حيث تقليل الجهد في النطق، فالهاء صوت احتكاكي حنجري، يخرج بتضييق ما بين الشفتين الصوتيتين، مما ينتج عنه احتكاك؛ وليقلل المتحدث جهده يقوم بفتح ما بين الشفتين الصوتيتين أو بالأحرى يترك الشفتين دون تقلص فيخرج الهواء حرًّا دون عائق أو شبه عائق، فيكون صوت الألف (الفتحة الطويلة)، أو الفتحة القصيرة، وما على المتكلم إلا أن يطيل زمن النطق بالفتحة القصيرة التالية للهمزة في كلمة (أَهْل) فتصير فتحة طويلة، فتتحول إلى آل، فكلمة (أَهْل) تتكون من صامت + فتحة قصيرة + صامت + صامت، أما كلمة (آل) فتتكون من صامت + فتحة طويلة + صامت، وبذلك تكون (آل) أسهل نطقًا من (أهل)؛ ولذلك فنحن بإزاء مدخلين أحدهما (آل^1) المنقلب عن (أهل)، والثاني (آل^2) وله معان عدة ذكرها اللسان والتاج، ويهمنا هنا المعنى الذي ذكره الأساسي وهو السراب.

ومن التغير الصوتي أيضًا:

"سِتٌّ^{1} ج سِتات: سيدة... (محدثة).

سِتٌّ^{2} للمؤنث ، وستة للمذكر: ما يلي الخمسة ويسبق السبعة من العدد"[37]. من الواضح أن المدخل الأول تطور صوتي لكلمة سيدة، وقد وصف المعجم المدخل بأنه محدث[38]، ولما حدث هذا التطور تشابه مع كلمة (ست)، وكوَّنا مشتركًا لفظيًّا؛ فكان تعدد المداخل.

2- اختلاف دلالة المداخل.

من الوسائل التي اعتمدها المعجم في تعديد المداخل هو اختلاف دلالات المداخل بحيث يستحيل جمعها تحت معنى عام واحد، ومن أمثلة ذلك:

"سامَ^{1} يسوم سَوْمًا: 1- الماشيةُ: رعت حيث شاءت، 2- الماشيةَ: خلاّها ترعى.

سام^2 يسوم سَوْمًا: العذابَ والذلَّ: عذّبه أو أذلّه.

سامَ^{3} يسوم سَوْمًا: السلعةَ: 1- طلب شراءها، 2- عرضها للبيع، وذكر الثمن الذي يرغب في

(35) التهذيب أ و ل، اللسان أ و ل.

(36) تاج العروس أ و ل.

(37) الأساسي س ت ت.

(38) الكلمة عامية مصرية وربما في أماكن أخرى، وقد يكون تفسير هذا التغير الصوتي صعب لوجود الياءين (الياء المشددة).

الحصول عليه"[39]، فالمداخل الثلاثة السابقة اتحدت فيها صورة الماضي وصوره الاشتقاقية (المضارع والمصدر)، لكن المعجم وجد أن المعاني لا يمكن جمعها تحت مدخل واحد؛ فالمدخل الأول فيه دلالة ترك الماشية للرعي هملاً، والثاني التعذيب والإذلال، والثالث طلب الشيء. وإذا كان ابن فارس قد وضع للسين والواو والميم أصل واحد هو طلب الشيء، وأدخل تحته دلالتي رعي الماشية وطلب الشيء في البيع والشراء[40] –ولم يذكر دلالة التعذيب الواردة في المدخل الثاني في الأساسي– وهما الدلالتان الواردتان في المدخلين الأول والثالث في المعجم الأساسي، فإننا بإمعان النظر لا نستطيع جمع الدلالتين تحت دلالة طلب الشيء، فالدلالة في المدخل الأول هي الترك والإهمال، وليس طلب الشيء، كما في المدخل الثالث، فالجمع بين المدخلين تحت هذه الدلالة به كثير من الصعوبة.

ومن أمثلة اختلاف الدلالة أيضًا:

"عُرْفٌ^{1} ج أعراف: ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم.

عُرْفٌ^{2} ج أعراف: 1- شعر عنق الفرس، 2- لحمة في أعلى رأس الديك، 3- زوائد زخرفية في أعلى البناء، ومنها أعراف القلاع التي يتترس الجند المدافعون وراءها"[41]. ولا يمكن جمع المعنى في المدخلين السابقين تحت معنى جامع، وهذا ما نلاحظه عند ابن فارس الذي جعل للعين والراء والفاء أصلين يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً، ومنه عرف الفرس والديك والأرض المرتفعة بين سهلتين، وهذا ما نلحظه في المدخل الثاني في الأساسي، والأصل الثاني عند ابن فارس هو السكون والطمأنينة، ووضع تحته المعرفة والعرفان؛ لأن نفوس الناس تسكن إليهما[42]، ويمكننا ضم دلالة المدخل الأول (ما تعارف عليه الناس) تحت هذا الأصل؛ فإن ما يتعارف عليه الناس ويألفونه تطمئن نفوسهم إليه؛ وبذلك يكون تعدد المداخل في الأساسي مناسبًا لاختلاف المعاني وعدم إمكانية جمع دلالة المدخل الأول والثاني تحت دلالة عامة واحدة.

وقد يكون للدلالات المولدة والمحدثة[43] أثر في تطور الدلالة واختلافها مما يؤدي إلى المشترك اللفظي،

---

(39) الأساسي س و م.

(40) المقاييس س و م.

(41) الأساسي ع ر ف.

(42) المقاييس ع ر ف. وانظر المداخل (حَفِيَ، حلَّق، حلَّل، أحلَّ،واستحالَ، خَطِّيٌّ، دَّرَ) في المعجم العربي الأساسي.

(43) عرَّف المعجم الأساسي المولد بأنه "لفظ عربي أستعمل قديمًا وأعطى معنى جديدًا بعد عصر الرواية" ص 61، وذكر تحت مادة و ل د "كلام مولد:عربي غير محض"، ويرمز للمولد ب (مو)، وعرَّف المحدث بأنه "كلمة عربية حملت معنى في

فيعبر عنه المعجم بتعدد المداخل، ومن الأمثلة على ذلك:

"فَرْخٌ[1]... ولد الطائر، وكل صغير من الحيوان والنبات.

فَرْخٌ[2]... فرخ من الورق: صحيفة تطوى لِفْقين (مو)"[(44)]، وذكر ابن فارس أن "الفاء والراء والخاء كلمةٌ واحدة، ويقاس عليها. فالفَرْخ: وَلَد الطَّائر"[(45)]. كما أن اللسان لم يذكر إلا دلالة المدخل الأول[(46)]، في حين ذكر الوسيط الدلالتين لكنه لم يحدد إن كان أيًّا منهما محدث[(47)]، وعمومًا فإن ذكر ابن فارس، وابن منظور للدلالة الأولى فقط يوحي بكون دلالة المدخل الثاني مولَّدة.

والأمر نفسه في المدخل (كُبَّة) الذي ورد في الأساسي كالآتي:

"كُبَّةٌ[1]: ما جُمِع من الغزل على شكل كرة.

كُبَّةٌ[2]: لحم يدق ويضاف إليه جريش القمح قبل أن ينضج ويُكبَّب ويُطهى في السمن (مو)"[(48)]، وقد ذكر اللسان الدلالة الأولى فقط، بينما ذكر الوسيط الدلالتين، وحكم على الدلالة الثانية (دلالة لحم يدق...) بأنها مولدة[(49)].

وإذا كان للدلالات المولدة أثر في ظاهرة المشترك اللفظي، مما أدى إلى تعدد المداخل، فإن الدلالة المحدثة لها الأثر نفسه، ومن ذلك:

"قفَلَ[1] يقفِلُ قُفولاً... من السفر: رجعَ.

قفَلَ[2] يقفِلُ قَفْلاً. البابَ ونحوَه: أغلقه بالقُفْل (محدثة)"[(50)]، فالدلالة في المدخل الثاني لم ترد قديمًا؛ فلم يذكرها اللسان ولا الوسيط، وإنما ذكرا في هذه الدلالة الفعل (أقفلَ)، ونصَّ اللسان على أنه الاستخدام الصحيح، حيث قال: "وفعله الإقفال، وقد أقفل الباب، وأقفل عليه فانقفل...والباب

العصر الحديث" ص61، ويبدو أن العبارة ينقصها شيء فالصواب أن تصبح "...حملت معنى جديدًا"، ويستخدم المعجم رمز (مح) للمحدث.

(44) الأساسي ف ر خ.

(45) المقاييس ف ر خ.

(46) اللسان ف ر خ.

(47) الوسيط ف ر خ.

(48) الأساسي ك ب ب.

(49) اللسان ك ب ب، الوسيط ك ب ب.

(50) الأساسي ق ف ل.

مُقفَل، ولا يقال مقفول، [و] أقفلتُ البابَ وقفَّلتُ مثل أغلق وغلَّق"(51)، ونستدل مما سبق على أن هذه الدلالة للفعل (قَفَلَ) محدثة. ومن الواضح أيضًا اختلاف الدلالة بين المدخلين، وقد حدد ابن فارس الدلالتين اللتين ذكرهما الأساسي، فوضع للقاف والفاء واللام أصلين؛ أحدهما أوبة من سفر، وهي دلالة المدخل الأول في الأساسي، والثاني صلابة وشدة في الشيء، ومن الثاني سُمِيَ القُفْل قُفْلاً، ويقال أقفل البابَ فهو مُقْفَل(52).

ومن الدلالات المحدثة التي أدّت إلى المشترك اللفظي المدخل (نفَّ) الذي ورد كالآتي:

"نَفَّ[1] نفَفْتُ يَنِفّ نَفًّا. 1- السّويقَ ونحوَه: سفَّه، 2- الأرضَ: بذرَها.

نَفَّ[2] نفَفْتُ يَنِفّ نَفًّا. الشخصُ: مَخَطَ. (محدثة)"(53). ولم يذكر المقاييس ولا الوسيط هذا الجذر ، في حين ذكره اللسان بدلالة سفِّ السويق، ولم يذكر دلالة (مَخَطَ)(54)، وهي دلالة شائعة في العصر الحالي.

إن الدلالات المولدة والمحدثة تمثل عاملاً من عوامل ظهور المشترك اللفظي؛ مما يؤدي إلى تعدد المداخل في المعجم الأساسي، خاصة إذا لم يمكن جمع الدلالات تحت دلالة عامة، وهو ما يلاحظ في الأمثلة (فَرْخٌ، وقَفَلَ، ونَفَّ)، وإن كان بإمكاننا جمع مدخلي كُبَّةٌ[1]،[2] تحت دلالة واحدة هي دلالة التكوير، وبذلك نكون بإزاء مدخلٍ واحدٍ يحمل دلالتين؛ إحداهما فصيحة قديمة، والأخرى مولدة.

3- اختلاف أحد الصور الاشتقاقية للمداخل.

(أ) في المداخل الفعلية.

من الوسائل التي يعتمدها المعجم الأساسي معيارًا للحكم بتعدد المداخل هو اختلاف واحد من مشتقات المدخل على الأقل(55)، والمعجم الأساسي يذكر الفعل الماضي والمضارع والمصدر، واسم الفاعل، أو

---

(51) اللسان ق ف ل. الوسيط ق ف ل.

(52) المقاييس ق ف ل.

(53) الأساسي ن ف ف.

(54) المقاييس، واللسان، والوسيط ن ف ف.

(55) لا يقصد بالمشتقات هنا المشتقات المعروفة (اسم الفاعل، واسم المفعول...)، ولكن المقصود أحد صور الكلمة باعتباراتها المختلفة؛ فعلى سبيل المثال الفعل الماضي (كَتَبَ) -يمثل ساقًا من الجذر (ك ت ب)- تظهر له صور اشتقاقية مختلفة منها الفعلية (الفعل الماضي/ المضارع/ الأمر)، وغير الفعلية (المصدر/ اسم الفاعل/ المفعول/ الوصف المشبه باسم الفاعل/ اسم الزمان والمكان/ اسم التفضيل/ اسم المرة/ اسم الهيئة...)، فكل هذا يمثل مدخلاً معجميًا.

الوصف المشبه باسم الفاعل فقط. وإذا اتفق مدخلان في شكل الماضي، واختلفا في واحد من صوره الاشتقاقية التي يذكرها المعجم، فإن المعجم يعتبر ذلك تعددًا للمداخل، ومن أمثلة ذلك:

" بَشَرَ^{1} يَبْشُر بِشْرًا وبُشْرًا. 1- الشخصُ بالخير: فرح به، 2- الشخصَ بالأمر: فرَّحه به.

بَشَرَ^{2} يَبْشُر بَشْرًا. 1- الخُضَرَ أو الفاكهة أو نحوها: قَشَرها، 2- الجُبْنَ أو البصلةَ أو البرتقالةَ أو نحوهما: حكها بالمبشرة ليقطعها قِطَعًا صغيرة"[56]. المدخلان السابقان واضح اختلاف الدلالة بينهما، وإن كان ابن فارس قد ضمَّ هذه المعاني تحت أصل واحد وهو "ظهور الشيء مع حُسن وجمال؛ فالبشرة ظاهر جلد الإنسان...ويقال بشَّرتُ فلانًا...ويكون ذلك بالخير...ويقال: بَشَرْتُ الأديم إذا قَشَرْتُ وجهه"[57]، فإننا لا نظن أن دلالة (بَشَرَ^{1}) بمعنى فرِح، و(بَشَرَ^{2}) بمعنى قَشَرَ يمكن جمعهما تحت دلالة واحدة، إضافة إلى ذلك فإن مصادر المدخلين جاءت مختلفة؛ ففي المدخل الأول جاء مصدران (بِشْرًا، وبُشْرًا)، وفي المدخل الثاني جاء المصدر (بَشْرًا)، وهذا عامل يقوي استبعاد ضم المدخلين تحت مدخل واحد[58].

وقد يجتمع مع اختلاف المصدر اختلاف الوصف المشبَّه باسم الفاعل؛ مما يجعل المعجم يحكم بتعدد المداخل، ومثال ذلك:

"أَجَّ^{1} أَجَجْتُ يَؤُجُّ أجًّا وأَجيجًا أجّاجٌ وأَجوج. 1- ت النارُ: تلهَّبت واضطرمت وتوقَّدت، 2- النهارُ: اشتدَّ حرُّه.

أَجَّ^{2} أَجَجْتُ يَؤُجُّ أُجوجًا أُجاجٌ. الماءُ: اشتدت ملوحته"[59]، فعلى الرغم من أن ابن فارس جمع المعاني السابقة تحت أصل دلالي واحد وهو"الشدَّة إما حرًّا وإما ملوحة"[60]، فإنه من الصعب تفسير الجمع في الشدَّة –عند ابن فارس- بين الحر والملوحة، وليس بين الحر وشيءٍ آخر مثلاً، وبعيدًا عن الدلالة فإننا نلاحظ أن المدخلين قد أفرزا مصادر وصفات مختلفة كالآتي:

---

(56) الأساسي ب ش ر.

(57) المقاييس ب ش ر.

(58) الشيء نفسه يقال في مداخل مثل (حَمِيَ، وحَنَّ، ورخا، ورغا، وسَرَّ) في المعجم الأساسي.

(59) الأساسي أ ج ج.

(60) المقاييس أج.

المدخل	الماضي	المضارع	المصدر	الوصف
أَجَّ[1]	أَجَجَ	يَؤُجُّ	أَجٌّ- أَجيج	أَجّاج- أجُوج
أَجَّ[2]	أَجَجَ	يَؤُجُّ	أُجوج	أُجاج

لقد اختلف المدخلان في المصدر والوصف (الصفة المشبهة باسم الفاعل)، مما يعني أننا بإزاء مدخلين لا واحدٍ(61).

(ب) في المداخل الاسمية.

قد تتعد المداخل الاسمية في المعجم –على الرغم من اتحاد الدلالة العامة للمداخل– لاختلاف صيغة الجمع، ومن ذلك:

"فاعِلٌ[1] . ج ـون: 1- من يفعل الفعل، 2- في النحو: اسم مرفوع تقدّمه فعل مبني للمعلوم، ودلَّ على من فعل الفعل أو قام به الفعل.

فاعِلٌ[2] ج فَعَلَة: من يقوم بالأعمال التي لا تحتاج إلى مهارة مثل الحراثة ورفع الأحجار..."(62)، فإن الدلالة العامة للمدخلين واحدة، وهي القيام بالفعل، وجاءت الدلالة في المدخل الأول عامة غير محددة، وجاءت الدلالة في المدخل الثاني محددة بالأعمال التي لا تحتاج إلى مهارة، فالمدخل الثاني به تخصيص لدلالة المدخل الأول، لكن الفارق يتضح بصورة كبيرة عند استخدام الجمع في المدخل الأول (فاعلون)، وفي المدخل الثاني (فَعَلَة)؛ فكأن السبب الأساسي لتعدُّد المداخل هو صيغة الجمع التي تدل في المدخل الأول على عموم الفعل، وفي الثاني على نوع خاصٍ من الفعل.

4- اختلاف باب الفعل.

قد يكون اختلاف باب الفعل في الثلاثي أو الرباعي كالآتي:

(أ) اختلاف باب الفعل الثلاثي.

(1) إذا كان الفعل الثلاثي مضعفًا، فإنه قد يتماثل شكلاً ويختلف بابًا، ومن ذلك مداخل حَبَّ[3]،[2]،[1] التي

(61) انظر أيضًا المدخلين (أَذِنَ، وبَطَلَ)، حيث اختلفت المصادر والصفات المشبهة باسم الفاعل.

(62) الأساسي ف ع ل.

وردت في المعجم كالآتي:

"حبَّ[1] حَبَبْتُ يَحِبُّ حُبًّا ومحبَّة. الشيءَ والشخصَ: ودَّه ومال إليه.

حبَّ[2] حَبُبْتُ يَحُبُّ حُبًّا. الشيءُ/ الشخصُ: صار محبوبًا.

حبَّ[3] حَبِبْتُ يَحَبُّ حُبًّا. الشيءُ/ الشخصُ: صار محبوبًا"(63)، فالدلالة في المداخل السابقة واحدة لا شك في ذلك، فما الذي دعا المعجم إلى تعديد المداخل وليس جمعها تحت مدخل واحد؟ إن المعجم هنا بصدد مداخل مختلفة شكلاً لا متعددة؛ فالمدخل الأول حَبَبَ، وبابه ضَرَبَ، والثاني حَبُبَ وبابه حَسُنَ، والثالث حَبِبَ وبابه فَرِحَ، فإذا كانت المداخل قد اتحدت شكلاً بسبب التضعيف فإنها في الأصل الصرفي مختلفة، وهذا هو الداعي لتعديد المداخل.

(2) قد يتحد شكل الماضي ووزنه ويكون الاختلاف في المضارع فقط، ومن ذلك المداخل الآتية:

"حَدَّ[1] حَدَدْتُ يَحُدُّ حَدًّا. 1- السيفَ: شحذه، 2- الأرضَ: وضع فاصلاً بينها وبين ما يجاورها، 3- الشيءَ من غيره: ميَّزه منه، 4- ـه عن الأمر: صرفه، 5- الجانيَ: أقام عليه الحدَّ.

حَدَّ[2] حَدَدْتُ يَحِدُّ حِدَّة. 1- السيفُ: صار قاطعًا، 2- الرائحةُ: ذكت واشتدت، 3- على غيره: غضب وأغلظ ال قول.

حَدَّ[3] حَدَدْتُ يَحِدُّ حِدادًا. ـت المرأةُ على زوجها: تركت الزينة ولبست الحداد"(64)، إن المداخل السابقة تعود إلى دلالتين كما ذكر ابن فارس هما "المنع، وطرف الشيء"(65)، وتقسيم المعجم الأساسي يعتمد البعد الشكلي فقط، حيث جاءت المداخل حسب الأبواب الصرفية؛ المدخل الأول من باب نصر، والثاني من باب ضرب والثالث من باب ضرب مع اختلاف المصدر في المداخل كلها. ولكننا إذا لاحظنا المعنى بجانب الشكل فإننا يمكن أن نقسِّم المداخل كالآتي:

المدخل الأول يمكن أن يتحول إلى مدخلين أحدهما يضم المعاني 1، 2، 3؛ فهي تعود إلى دلالة طرف الشيء، والآخر يضم المعنيين 4، 5؛ فهما يعودان إلى دلالة المنع، وكذلك يمكن تقسيم المدخل الثاني إلى ثلاثة مداخل؛ لكل معنى مدخل؛ فحدُّ السيف يعود إلى دلالة طرف الشيء، وحدَّ الرجلُ على غيره تعود إلى دلالة المنع، أما حدَّت الرائحة فلا تعود إلى أيٍّ من الدلالتين، ويأتي المدخل الثالث حدَّت المرأة على زوجها تحت دلالة المنع؛ حيث الامتناع عن الزينة. إننا إذا أخذنا بالتحليل السابق يصير لدينا ستة

(63) السابق ح ب ب.

(64) السابق ح د د.

(65) المقاييس ح د.

مداخل كالآتي:

حَدَّ[1] حَدَدْتُ يَحُدُّ حَدًّا. 1- السيفَ: شحذه، 2- الأرضَ: وضع فاصلاً بينها وبين ما يجاورها، 3- الشيءَ من غيره: ميَّزه منه.

حَدَّ[2] حَدَدْتُ يَحُدُّ حَدًّا. 1- ه عن الأمر: صرفه، 2- الجانيَ: أقام عليه الحدَّ.

حَدَّ[3] حَدَدْتُ يَحِدُّ حِدَّة. - السيفُ: صار قاطعًا.

حَدَّ[4] حَدَدْتُ يَحِدُّ حِدَّة. - على غيره: غضب وأغلظ القول.

حَدَّ[5] حَدَدْتُ يَحِدُّ حِدَّة. - الرائحةُ: ذكت واشتدت.

حَدَّ[6] حَدَدْتُ يَحِدُّ حِدادًا. ـت المرأةُ على زوجها: تركت الزينة ولبست الحداد.

والعرض السابق لهذه المداخل المتعددة يلاحظ البعد الشكلي والدلالي، في حين أن تقسيم المعجم الأساسي يعتمد البعد الشكلي فقط.

ومن ذلك أيضًا:

"حَسَّ[1] حسَسْتُ يحُسُّ حَسًّا وحَسيسًا. الشيءِ/ به: أدركه بإحدى حواسه

حَسَّ[2] حسَسْتُ يحِسُّ حِسًّا/ حَسًّا..."(66)، فالمدخلان السابقان اتفقا في الماضي واختلفا في المضارع والمصدر.

(3) وقد يكون الاختلاف في الماضي (رغم اتحاد شكله؛ لأنه مضعف) وفي المضارع والمصدر والوصف ومن ذلك:

"حَرَّ[1] حَرَرْتُ يحُرُّ حَرًّا حارٌ. الشيءَ: سخَّنه.

حَرَّ[2] حَرَرْتُ يحِرُّ حَرًّا حارٌ. 1-القتلُ: اشتدَّ، 2- النهارُ: سخُن.

حَرَّ[3] حَرِرْتُ يحَرُّ حَرًّا حارٌ. 1- النهارُ: اشتدّ حرُّه، 2- الماءَ: سخَّنه.

حَرَّ[4] حَرِرْتُ يحَرُّ حِرَّة وحَرارة فهو حَرَّان. 1- الرجلُ: عطِش، 2- ـت كبدُه: يبست من عطش أو حزن.

حَرَّ[5] حَرُرْتُ يحَرُّ حُرِّيَّة فهو حُرٌّ. الرجلُ: كان حُرّ الأصل.

حَرَّ[6] حَرِرْتُ يحَرُّ حَرارًا فهو حُرٌّ. العبدُ: صار حُرًّا"(67)، فالمعاني في المداخل السابقة تعود إلى دلالتين

(66) الأساسي ح س س.

(67) الأساسي ح ر ر.

ذكرهما ابن فارس وهما الحرية خلاف العبودية والحَر خلاف البرد[68]، ولكن تعديد المداخل في المعجم الأساسي اعتمد الجانب الشكلي في التقسيم، ويوضح الجدول التالي التشابه والاختلاف في المداخل السابقة.

المدخل	الماضي	المضارع	المصدر	الوصف	المعنى
حَرَّ 1	حَرَر	يحُرُّ	حَرًّا	حارٌ	خلاف البرودة
حَرَّ 2	حَرَر	يحِرُّ	حَرًّا	حارٌ	خلاف البرودة
حَرَّ 3	حَرِر	يحُرُّ	حَرًّا	حارٌ	خلاف البرودة
حَرَّ 4	حَرِر	يحَرُّ	حِرَّة– حرارة	حَرَّان	خلاف البرودة
حَرَّ 5	حَرِر	يحَرُّ	حُرِّيّة	حُرٌّ	خلاف العبودية
حَرَّ 6	حَرِر	يحَرُّ	حَرارًا	حُرٌّ	خلاف العبودية

إن الجدول السابق يؤكد ما يميل إليه البحث من أن المعجم إذا لاحظ أن المدخل يعطي صورًا اشتقاقية مختلفة عن مدخل آخر متفق معه في الشكل، عدَّ ذلك تعددًا للمداخل؛ فقد كان باستطاعة المعجم أن يجمع بين المدخلين الثالث والرابع المتفقين في الماضي والمضارع والمعنى لولا اختلاف المصدر والوصف، وكذلك كان اختلاف المصدر والوصف سببًا في الفصل بين المدخلين الخامس والسادس المتفقين في الماضي والمضارع والدلالة[69].

---

(68) المقاييس ح ر.

(69) انظر المداخل المتعددة الآتية في الأساسي وهي (حَلَّ، خَبَّ، خَصَّ، زَفَّ، شَلَّ) ويلاحظ أن المعجم في مدخلي (حشد1، 2) لم يرقِّم المدخلين، اللذين جاءا كالآتي: "حَشَد يحشُد ...القومَ: جمعهم. حشَدَ يحشِد... القومُ: اجتمعوا" وورد المدخلان متعاقبين ولم يرقمهما المعجم وربماكان ذلك خطأ طباعي.

(ب) اختلاف باب الفعل الرباعي

إذا كانت فاء الفعل الرباعي همزة، فإن وزني أفعل وفاعل يتفقان رسمًا ويختلفان بابًا؛ وبذلك يأتي تعدد المداخل في المعجم الأساسي، ومثال ذلك:

"آجَرَ1 يؤاجِرُ مُؤاجرة. ه: استأجره.

آجَرَ2 يُؤْجِرُ إيجارًا. 1- آجره الدارَ ونحوها: أكراه إياها، 2- الدارَ ونحوها: اكتراها"[70]، فالمعنى في المدخلين واحد، وهو استئجار الشخص أو شيء ما، أي الكراء[71]، ولكن المدخلين مختلفان؛ فالأول من باب فاعَل، والثاني من باب أفْعَل.

ومن ذلك أيضًا:

"آلَفَ1 يُؤالِف مؤالفة. الشيءَ: أَلِفَه.

آلَفَ2 يُؤْلِف إيلافًا. الشيءَ: أَلِفَه وتعوَّده"[72]، فالمعنى واحد، وهو جمع الشيء إلى الشيء[73]، ولكن اختلف الباب في المدخلين بين فاعَلَ وأَفْعَل.

ومن ذلك أيضًا:

"آنَسَ1 يُؤانِس مُؤانسة. الشخصَ: أَنَّسه.

آنَسَ2 يُؤْنِسُ إيناسًا. 1- الشخصَ: أَنَّسه، 2- الشيءَ: أحسَّ به، 3- ه: أبصره"[74]، فالمعنى واحد، وهو ظهور الشيء، وكل ما خالف التوَحُّش[75] والتفرُّد.ç

5- اختلاف الجذر.

من الوسائل التي استخدمها المعجم في الحكم بتعدد المداخل اختلافُ جذر المدخلين؛ فقد تتحد صورة المدخلين كتابة، ويختلف الجذران اللذان يعود إليهما الفعلان، ويكون ذلك في الأسماء والأفعال.

(أ) اختلاف جذور المداخل الاسمية.

من أمثلة هذا الاختلاف:

---

(70) الأساسي أج ر.

(71) المقاييس أ ج ر.

(72) الأساسي أ ل ف.

(73) المقاييس أ ل ف.

(74) الأساسي أ ن س.

(75) المقاييس أ ن س.

"إجارةٌ[1]. 1- أُجرة العمل، 2- عقدٌ يُمكِّن من استغلال شيء مقابِل عِوَض.
إجارةٌ[2]. انظر جور"(76)، المدخلان السابقان متفقان كتابة ونطقًا، لكنهما من جذرين مختلفين؛ فالأول من (أ ج ر)، ودلالته مأخوذة من الكِراء، والثاني من (ج و ر)، وهو مصدر للفعل (أجار)، ودلالة الفعل أجار "أجار...: الشخصَ: جعله في جِواره وحمايته"(77)، والمعنى العام للجذر (ج و ر) هو "الميل عن الطريق"(78)، ومنه الفعل جار أي ظلم، ومن دلالة الهمزة السلب؛ فتكون دلالة الفعل (أجار) إزالة الظلم، فالإجارةُ حمايةٌ من ظُلْمٍ يَقَع على المجار.

ومن ذلك أيضًا:

"سائِلٌ[1]. ج ـون. 1- اسم فاعل من سأل، 2- فقير.
سائِلٌ[2]. ج سوائل. انظر سال"(79)، فالمدخل الأول من الجذر (س أ ل)، ومعناه طالب الشيء، والفقير، أما المدخل الثاني فمن الجذر (س ي ل)، وقد ورد المدخل تحت الجذر (س ي ل) كالآتي:
"سائلٌ ج سوائل. 1- اسم فاعل من سال ومن سأل (انظر سال)، 2- مادة في حالة وسط بين الصلابة والغازية"(80)، يلاحظ أن المعجم ميَّز بين جمعين في المدخلين (سائل[1]، [2]) تحت الجذر (س أ ل)، وعامل المدخلين على أنهما مدخلين متعددين (مشترك لفظي)، في حين أنه ذكر جمعًا واحدًا للمعنيين تحت الجذر (س ي ل)، وعامل المدخل سائل تحت الجذر على أنه مدخل واحد متعدد المعنى (ليس مشتركًا لفظيًّا). وإذا كان الجذر مختلفًا في (سائل1) عنه في (سائل2)، فإن الدلالة فيهما مختلفة أيضًا، ولكن اختلاف الجذر هو السبب الأساسي في عد المدخلين مشتركًا لفظيًّا، ومن ثم تتعد المداخل.

(ب) اختلاف جذور المداخل الفعلية.

يقع هذا الاختلاف بين الواوي واليائي، ولما كان المعجم يرتب مداخله حسب الجذور، ويفصل بين الواوي واليائي؛ فإن المداخل المتشابهة رسمًا لا تأتي متعاقبة؛ فالواوي يأتي تحت حرف الواو، واليائي يأتي تحت حرف الياء، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها.

---

(76) الأساسي أ ج ر.
(77) السابق ج و ر.
(78) المقاييس ج و ر.
(79) الأساسي س أ ل.
(80) السابق س ي ل.

"حاز يحوز حَوْزًا...1- الشيءَ: ضمَّه وملكه، 2- جائزةً: حصل عليها"[81]. و"حاز يحيز حَيْزًا وحِيازة...انظر حوز"[82]، إن الفعل (حاز يحيز) له دلالة (حاز يحوز) تمامًا؛ ولذلك أحال إلى الجذر (ح و ز)، وقد ذكر ابن فارس للجذر (ح و ز) دلالة الجمع والتجمع، وعند الجذر (ح ي ز) ذكر أنه ليس أصلاً؛ لأن الياء في الحقيقة واو[83].

وإذا كان المدخلان السابقان متحدي الدلالة، فهناك مداخل أخرى اختلفت فيها الدلالة، ومنها:

"خار^1 يخور خُوارًا. الثورُ: صاح.

خار^2 يخور خُؤورًا. الرجلُ: ضعُف وانكسر"[84].

"خار يخير خَيْرًا. 1- صار ذا خير، 2- الشيءَ على غيره: فضّله على غيره"[85]، فالمدخلان السابقان —الواوي بمدخليه في ناحية، واليائي في ناحية أخرى- يختلفان في الدلالة؛ فالواوي له دلالتا الصوت والضعف، واليائي له دلالة العطف والميل، ومنه الخير خلاف الشر؛ لأن كل أحدٍ يميل إليه[86].

ولا يقتصر ذلك على الواوي واليائي عندما يكون حرف العلة عين الكلمة، وإنما عندما يكون لام الكلمة أيضًا، ومثال ذلك:

"سرا يسرو سَرْوًا: شرُف"[87]، و"سرى يسري سَرْيًا وسِراية: 1- مضى وذهب، 2- دبَّ وانتشر، 3- الشخص في الليل سار فيه، قطعه بالسير، 4- بالشخص ليلاً: جعله يسير فيه"[88]، فالمدخلان السابقان يختلفان جذرًا؛ فالأول من (س ر و)، والثاني من(س ر ي)، ويختلفان دلالة؛ فالأول يدل

---

(81) السابق ح و ز.

(82) السابق ح ي ز.

(83) المقاييس ح و ز، ح ي ز.

(84) الأساسي خ و ر.

(85) السابق خ ي ر، وما قيل في (خار يخور، وخار يخير) له كثير جدًّا من النظائر في المعجم مثل؛ (دان يدون/ دان يدين، وراع يروع/ راع يريع، وراق يروق/ راق يريق، ورام يروم-/ رام يريم، وزاح يزوح/ زاح يزيح، وزاغ يزوغ/ زاغ يزيغ، وساخ يسوخ/ ساخ يسيخ، وسار يسور، سار يسير، وساغ يسوغ/ ساغ يسيغ، وقال يقول/ قال يقيل، كان يكون/ كان يكين، ومال يمول/ مال يميل، وناء ينوء/ ناء ينيء، وناب ينوب/ ناب ينيب).

(86) المقاييس خ و ر، خ ي ر.

(87) الأساسي س ر و.

(88) السابق س ر ي.

على الشرف والثاني يدلّ على السير والذهاب، وابن فارس لم يفصل بين الواوي واليائي في هذين الجذرين، ولم يحدد لهما أصلاً، حيث قال: "السين والراء والحرف المعتل باب متفاوت جدًّا لا تكاد كلمتان منه تجتمعان[89]"، أما القاموس المحيط فقد عدَّ الباب من اليائي، في حين فصل الأساسي بينهما. وهذان المدخلان يقدمان سمة من سمات المشترك اللفظي؛ وهي اشتراك المدخلين نطقًا واختلافهما كتابة (سرا، سرى).

ولا يتوقف المشترك بين الواوي واليائي على الفعل الثلاثي، لكنه يظهر في الرباعي من مثل:

"صلَّى يصلِّي صلاة (المصدر غير مستعمل)... 1- الشخصُ: أدَّى الصلاة، 2- اللهُ على رسوله: دعا له وحفَّه بالبركة"[90]، "صلَّى يصلِّي تصلية... هـ: أدخله النارَ {ثم الجحيم صلُّوه}"[91]، فالفعلان رباعيان، اختلفا دلالة وجذرًا؛ فالأول من (ص ل و) والثاني من (ص ل ي)، وإذا كان ابن فارس لم يفصل بين الواوي واليائي فقال: "الصاد واللام والحرف المعتل أصلان: أحدهما النار وما أشبهها من الحُمَّى، والآخر جنسٌ من العبادة"[92]، فإن القاموس المحيط قد فصل بين الواوي واليائي، وفي ذلك تبعه الأساسي.

إذا كان المعجم الأساسي يفصل بين الواوي واليائي، كما اتضح من الأمثلة السابقة، فهناك أمثلة أخرى لم يفصل فيها المعجم، ويكون ذلك حين تتفق الدلالة تمامًا؛ ويكون ذلك بجمع الجذور معًا، ومثال ذلك ترتيب الجذور في باب الغين على النحو الآتي (غ و ص- غ وط/غ ي ط- غ و غ ا ء- غ و ل/ غ ي ل- غ و ي- غ ي ب...) فهذا الترتيب يجعل الجذرين (غ ي ط)، و(غ ي ل) لا يردان في مكانيهما مع اليائي، بل يسبقان كل الجذور اليائية، وقد ورد الفعل غاط كالآتي: "غاط1 يغوط غوطًا...، غاط2 يغيط غيطًا..."[93] في ترتيب الواوي، وكذلك غال يغول وغال يغيل.

وإذا كان المعجم قد جمع -في باب الفاء- بين (فاظ يفوظ وفاظ يفيظ) تحت الواوي، فإنه فصل بين الواوي واليائي في (فاح يفوح ، وفاح يفيح) وهما متفقا الدلالة تمامًا، ولا يعذر المعجم باتحاد الدلالة بين الواوي واليائي؛ لأنه عند اتحاد الدلالة يشرح المعنى في الواوي، ثم يحيل من اليائي إلى الواوي، وهذا ما رأيناه في (إجارة، وحاز).

---

(89) المقاييس س ر و.

(90) الأساسي ص ل و

(91) السابق ص ل ي.

(92) المقاييس ص ل و، وانظر القاموس صلو، صلي.

(93) الأساسي غ و ط، غ ول.

6- اختلاف نوع المدخل.

يُعدُّ اختلاف نوع المدخل من أسباب تعدد المداخل؛ فقد يتشابه مدخلان أحدهما مصدرًا والآخر اسمًا، ومن أمثلة ذلك:

"سَلٌّ1: مصدر سَلَّ.

سَلٌّ2/ سَلَّةٌ. ج سِلال: وعاء من القصب ونحوه تحمل فيه الفاكهة وغيرها"(94)، ومثل

"سَمٌّ1: مصدر سَمَّ.

سَمٌّ2 ج سُموم: كل مادة تعطل أعمال الجسم الحيوية، إذا دخلته تقتل صاحبه.

سَمٌّ3 ج سُموم وسِمام: كل ثقب ضيِّق كثُقب الإبرة، ويطلق كذلك على الأنف والأذن والفم"، وورد الفعل (سَمَّ) كالآتي: "سَمَّ... سَمًّا: 1- ـتْه الأفعى ونحوها: أصابته بسمِّها، 2- ـه الشخصُ: سقاه أو أطعمه السمَّ أو أدخله إلى جسمه بطريقة ما، 3- الطعامَ أو الشرابَ: جعل فيه السمّ"(95)، ويلاحظ اتفاق الدلالة بين المصدر (سَمٌّ1)، والاسم (سَمٌّ2)، واختلافهما مع دلالة الاسم (سَمٌّ3). والفصل بين المصدر والاسم -سواء اتفقت الدلالة أم اختلفت- ليس منهج المعجم دائمًا؛ فمن الأمثلة على عدم الفصل:

"شَجَنٌ. 1- مصدر شَجِن، 2- ج أشجان وشجون: حزن وهم"(96)، وهنا تقارب بين دلالة المصدر والاسم.

ومن أمثلة إفراد المدخل مع اختلاف الدلالة:

"شَهْرٌ: 1- مصدر شَهَرَ1، 2... 2- ج شهور وأَشْهر: جزء من اثني عشر جزءًا من السنة"؛ فالمعنى الأول مصدر للفعل (شهَرَ1) الذي ورد في المعجم: "شهَرَ1 السيفَ: سلّه من غمده، شَهَرَ العَقْدَ: وثَّقه"، ومصدر للفعل (شهَرَ2) الذي ورد؛ "شهَرَ2: الخبرَ/ الحديثَ: أفشاه"(97)، والاسم ذو دلالة مختلفة عن هاتين؛ وعلى الرغم من ذلك فإن المعجم جمع بين الدلالتين في مدخل واحد على الرغم من اختلاف نوع المدخل واختلاف الدلالة. ومن هنا يتضح أن المعجم ليس له منهجية واضحة في الفصل بين المصدر والاسم عند اتحاد شكلهما الكتابي سواء أكانت هناك علاقة دلالية بين معنى المصدر

(94) السابق س ل ل.

(95) السابق س م م.

(96) السابق ش ج ن.

(97) السابق ش هـ ر.

والاسم أم لم يكن.

7- كون أحد المداخل عَلَمًا.

تتعدد المداخل في المعجم عندما تتشابه مداخل اسمية أو وصفية مع مداخل أعلام.

ومن ذلك:

"صَعْدةٌ^{1}: 1- المرة من الصعود، 2- المرتفع (تونسية).

صَعْدةٌ^{2}: مدينة في الجمهورية العربية اليمنية"[98]، وكذلك،

"الصَّعيدُ^{1}: 1- ج صُعُد وأَصْعِدة: تراب طيِّب نظيف، 2- مرتفع من الأرض، 3- موضع عريض واسع، 4- الصعيد: المستوى (الصعيد السياسي...).

الصَّعيدُ^{2}: منطقة تقع جنوب مصر تمتد بين الجيزة وأسوان"[99]، ومنه أيضًا،

"نَمّامٌ^{1}. مفرده نمّامة: نبات عطري قوي الرائحة له بذر كالريحان.

نَمّامٌ^{2}. ج ـون: من يتحدث مع القوم للإفساد وإيقاع الفتنة"[100]، فالمداخل السابقة يرد أحدها اسمًا أو وصفًا كما (صعدة1، الصعيد1، ونمام2)، ويرد المدخل الآخر علمًا على شيء محدد كما في (صعدة2) علمًا لمدينة، و(الصعيد2) علمًا لمنطقة و(نمام1) علمًا على نبات.

وقد يرد المدخلان علمين ومن ذلك:

"بَدْرٌ^{1}: القمر ليلة كماله.

بَدْرٌ^{2}: قرية صغيرة قرب المدينة..."[101]، فالأول علم على جرم سماوي وهو قمر الأرض، والثاني علم على قرية.

ومن ذلك أيضًا:

"شَمَّرٌ1: مجموعة قبائل عربية موطنها شمال شبه الجزيرة العربية.

شَمَّرٌ2: جبل في أواسط المملكة العربية السعودية، يقع جنوب النفود الكبير، قاعدته مدينة حائل"[102]، فالأول علم على مجموعة قبائل، والثاني علم على جبل، ويبدو أن هناك علاقة بين

---

(98) السابق ص ع د.

(99) السابق ص ع د.

(100) السابق ن م م.

(101) السابق ب د ر.

(102) السابق ش م ر.

المعنيين، فلما سكنت هذه القبائل هذا الموضع سُمِّيَ الجبل باسمها.

8- اختلاف اللغة الأصلية للمدخل.

قد يكون أحد المدخلين معرَّبًا، ويتشابه رسمًا مع مدخلٍ عربي الأصل، فيكون اختلاف الأصل اللغوي بين المدخلين مبررًا لتعدد المداخل، ومثال ذلك:

"فارِسٌ^{1} ج فوارس وفرسان: ماهر في ركوب الخيل.

فارِس^{2}: أُمَّة الفُرْس"[103]، وقد أورد القاموس والوسيط دلالتي المدخلين السابقين[104].

وقد يكون أحد المدخلين عربيًّا مولدًا، والآخر غير عربي، ومن ذلك:

"شاشٌ^{1}: نسيج رقيق من القطن.

شاشٌ^{2}: الشاش: مدينة في بلاد ما وراء النهر"[105]، فالمدخل الأول مولد، وقد حكم عليه الوسيط بذلك[106]، والثاني غير عربي الأصل ويستدل على عدم عروبته بقول القاموس "شاش د [مدينة] بما وراء النهر، وقد يمنع"[107]؛ فقوله (وقد يمنع) يدل على أنه أعجمي الأصل، ومما يعزز ذلك كون البلد في غير ديار العرب.

وقد يكون المدخلان معربين، ويعود أصلهما إلى لغتين مختلفتين، وتشابها رسمًا، ومثال ذلك:

"توتٌ^{1}: جنس شجر من الفصيلة القراصية يزرع لثمره، يأكله الإنسان، أو لورقه، يربّى عليه دود القزّ.

توتٌ^{2}: أول الشهر في السنة القبطية"[108].

لقد ذكر الوسيط دلالتي المدخلين السابقين، لكنه لم يحدد نوعهما، وإذا عدنا إلى القاموس وجدناه يعرف بدلالة (توت^{1}) فقط، بأنه الفرصاد، وفي اللسان عن الأصمعي أنها بالثاء في الفارسية، وبالتاء في

---

(103) الأساسي ف ر س.

(104) القاموس فرس، الوسيط ف ر س.

(105) الأساسي ش و ش.

(106) الوسيط ش و ش.

(107) القاموس شاش.

(108) الأساسي ت و ت. ويلاحظ خطأ المعجم في تعريف (توت2)، فالصواب أن يقال: أول شهر في السنة القبطية، وليس (أول الشهر).

العربية، وفي التهذيب (التوث) كأنه فارسي(109)، وبذلك نكون أمام مدخلين؛ أولهما (توت1) معرب فارسي، والآخر (توت2) معرب عن القبطية؛ لأنه اسم شهر من شهور السنة القبطية. إن تعدد المدخلين السابقين يعود إلى اختلاف اللغة الأصلية التي منها انتقلت الكلمة إلى العربية، إضافة إلى اختلاف الدلالة بينهما.

رابعًا: بين تعدُّد المعنى، وتعدُّد المداخل في المعجم الأساسي.

1- تعدد المعنى.

أورد المعجم بعض المداخل التي عدَّها من قسم تعدُّد المعنى للمدخل الواحد، ولكن عند تحليلها قد تكون هناك آراء مختلفة، وذلك لاختلاف الدلالة؛ فلا يمكن الجمع بين الدلالتين في مدخل واحد، أو اختلاف الأبواب؛ فلا يكون من تعدد المعنى وفق منهج المعجم الذي وُضِّح آنفًا.

(أ) **اختلاف الدلالة.**

من الأمثلة على اختلاف الدلالات التي لا يمكن جمعها تحت مدخل واحد، ما يلي:

"أَبَرَّ... 1- اليمينَ والوعدَ ونحوهما: صدق في التنفيذ ووفّى، 2- اللهُ حَجَّه: قبِله، 3- الجنودُ: نزلوا إلى البرِّ"(110)؛ فالمعنيان الأول والثاني يعودان إلى البِرِّ، أما المعنى الثالث فيعود إلى البَرِّ خلاف البحر، ولذلك فإن الأفضل أن يضع المعجم مدخلين؛ أولهما (أَبَرَّ1: 1- اليمينَ: ...، 2- اللهُ حجَّه:...)، وثانيهما (أَبَرَّ2. الجنودُ:....)، ومما يقوِّي هذا الرأي فصل ابن فارس لمعاني الباء والراء والراء إلى أربعة أصول هي: الصدق، وحكاية صوت، وخلاف البحر، ونبت(111)، والدلالتان اللتان نحن بصددهما في الأساسي يعودان إلى أصلَيْ الصدقِ وخِلافِ البحر عند ابن فارس.

ومن ذلك أيضًا:

"جَبَرَ... 1- العظمُ: صلح، 2- العظمَ والكسرَ: أصلحه، 3- الأمرَ جبرًا: أصلحه وقوّمه، 4- ـه على الأمر: قهره عليه وأجبره، 5- في الرياضيات. الكَسْرَ: أكمله إلى الواحد الصحيح"(112)، فالمعاني (5،3،2،1) تعود كلها إلى معنى الإصلاح والإتمام، أما المعنى (4) فلا يعود إلى هذا المعنى، وإنما يعود

(109) القاموس توت، اللسان ت و ت.

(110) الأساسي ب ر ر.

(111) المقاييس ب ر.

(112) الأساسي ج ب ر.

إلى دلالة القهر والإكراه، وإذا كان ابن فارس قد وضع أصلاً واحدًا هو العظمة والعلو والاستقامة، و"أجبرت فلانًا على الأمر ولا يكون إلا بالقهر وجنس من التعظيم"[113]، فإنني أرى بُعدًا في الربط بين المعنيين اللذين حللتُهما عند الأساسي، فلا يصلح ضمهما تحت معنى واحدٍ كما فعل ابن فارس والأساسيُّ.

ومن ذلك أيضًا:

"جَدَّ... 1- المرءُ: صار ذا حظٍّ، 2- جِدًّا: لم يَهْزل، 3- في الأمر: اجتهد، 4- في السير: أسرع، 5- الشيءُ جِدَّة: حدث بعد أن لم يكن، 6- الشيءُ: صار جديدًا"[114]، إن المعنى الأول قائم بذاته، والمعاني (2،3،4) يجمعها معنى الاجتهاد، والمعنيان (5،6) يعودان إلى دلالة الحداثة خلاف القدم، وقد فرّق ابن فارس هذا الجذر إلى ثلاثة أصول هي العظمة والحظ والقطع[115].

وكذلك فإننا نختلف مع الأساسي في عرضه للمدخل جَدَّف الذي جاء كالآتي:

"جَدَّفَ... 1- بالنعمة: كفَرَ، 2- السفينةَ: دفعها بالمجداف"[116]، فالمعنيان مختلفان تمامًا، وربما كان الأدقُّ أن يكون لكلٍّ مدخلٌ، وما يؤكد هذا الرأي أن ابن فارس عدَّ هذا الجذر كلمات منفردة لا يقاس بعضها ببعض؛ فالمجداف مجداف السفينة وما أبعده من قولهم إن التجديف نكران النعمة[117].

وقد يضم المعجمُ الدلالاتِ المحدثةَ والفصيحة تحت مدخل واحد على الرغم من صعوبة الجمع بينها، ومن ذلك:

"أبْرَقَ... 1- السماءُ: أتت بالبرق، 2- الرجلُ: تهَدَّد وأوْعَدَ، 3- إلى أهله: أرسل برقيَّة"[118]، فالدلالتان (1،2) تعودان إلى أصل واحد، هو برق السماء؛ فالاستخدام الثاني (أبرق الرجلُ) مجاز من الأول، أما الدلالة الثالثة فهي مختلفة تمامًا؛ لأنها تعود إلى إرسال رسالة سريعة جدًّا، ولا شك أن المعنى مأخوذ من البرق لسرعته، ولكن أبرق البرقية دلالة محدثة، ظهرت مع استخدام التلغراف، وقد

---

(113) المقاييس ج ب ر.

(114) الأساسي ج د د.

(115) المقاييس ج د.

(116) الأساسي ج د ف. وانظر المداخل (جَرَحَ، وجُنُب، وسَنَّ، ونَهَرَ، أَوْجَبَ) تجدها في حاجة إلى فصل معانيها إلى مداخل متعددة.

(117) المقاييس ج د ف.

(118) الأساسي ب ر ق.

ذكر الوسيط هذه الدلالة وحكم عليها بأنها محدثة[119]، ولربما كان الأجدر بالأساسي أن يفصل المعاني، فيكون للمعنيين(1،2) مدخل مستقل، وللمعنى (3) مدخل آخر.

ومن أمثلة الدلالة المحدثة الفعل شَرشَرَ الذي ورد كالآتي:

"شرشر... 1- الماءُ ونحوه: تقاطر وتفرَّق، 2- المنشارَ: جعل له أسنانًا، 3- الورقةَ: جعل أطرافها متعرجة كأسنان المشط"[120]، فالمعنى الأول قائم بذاته، أما المعنيان (2،3) فيعودان إلى معنى آخر، وقد ذكر الوسيط المعنى (شرشر المنشارَ) وحدَّد دلالته بأنها محدثة[121]؛ لذلك لم يذكر ابن فارس هذه الدلالة[122]، ولكن العلاقة بين شرشرَ المنشارَ والورقةَ وبين شرشرَ الماءَ هي علاقة التقطع، وقد تكون هذه العلاقة غير واضحة في ذهن متكلم اللغة، مما يساعد في الفصل بينهما إلى مداخل متعددة.

(ب) **اختلاف الباب.**

قد يختلف باب فعلين، ويتفقان معنًى؛ فيجمعهما المعجم تحت مدخل واحد، ومثال ذلك:

"خَبَّ^{1}...: هرول وأسرع.

خَبَّ^{2} خَبَبْت/ خَبِبْت، يَخُبُّ/ يَخِبُّ خِبًّا: خدع وغَشّ"[123]، والمقصود هنا المدخل (خَبَّ^{2})، فقد جمع فيه المعجم بين بابي نصَر، وفرِح، وكان عليه أن يَعرِض الأبوابَ كالآتي:

خَبَّ^{1}:... هرول وأسرع.

خَبَّ^{2} خَبَبْتُ يَخُبُّ خِبًّا: خدع وغشَّ.

خَبَّ^{3} خَبِبْتُ يَخَبُّ خِبًّا: خدع وغشَّ.

ومن ذلك أيضًا:

"أَمَرَ^{1}... الرجلَ أمرًا وبه: طلب منه أن يفعله.

أَمَرَ^{2}/أَمِرَ يأمُر، يأمَر أَمْرًا وإمارة: عليهم: صار أميرًا"[124]، ونحن هنا في المدخل (أَمَرَ^{2}) أمام مدخلين مختلفين شكلاً، فلا تعدد للمداخل، بل اختلاف في الشكل، فأمامنا بابان هما (نصَرَ، فَرِح) في غير المضعَّف مما يجعل المدخلين متغايرين؛ فيكون الترتيب المناسب للمداخل كالآتي:

---

(119) الوسيط ب ر ق.

(120) الأساسي ش ر ش ر.

(121) الوسيط ش ر ش ر.

(122) المقاييس ش ر.

(123) الأساسي خ ب ب.

(124) السابق أ م ر.

أَمَرَ1... الرجلَ أمرًا وبه: طلب منه فعله.

أَمَرَ2 يأْمُرُ أَمْرًا وإمارة: صار عليهم أميرًا

أَمِرَ يَأْمَرُ أَمْرًا وإمارة: صار عليهم أميرًا.

وبذلك يكون اختلاف كبير بين (أَمَرَ2، أَمِرَ) في الشكل.

2- تعدد المداخل.

يحكم المعجم بتعدد المداخل لأسباب أوردها البحث سابقًا، ولكننا نجد مداخل متعددة في المعجم، وربما كان الأجدر بها أن تكون مدخلاً واحدًا متعدد المعاني، ومن أمثلة ذلك:

"أَحَدٌ1. 1- (يستعمل بالتنكير في الاستفهام والنفي) اسم لكل من يصلح أن يخاطب...، 2- الواحد الذي لا نظير له، 3- من أسماء الله الحسنى.

أَحَدٌ2 مؤ إحدى ج آحاد 1- يستعمل في الإضافة واحد... ومن مركباته أحد عشر مؤنثه إحدى عشرة...، 2- اليوم الذي يلي السبت"(125)، وربما كان جمع المدخلين تحت مدخل واحد له خمسة معانٍ؛ لارتباط المعاني كلها، على أن تُذْكَر الملاحظات الصرفية في مكانها تحت المعنى الخاص بكلٍّ منها.

وكذلك الفعل سَبَتَ الذي ورد كالآتي:

"سَبَتَ1 يَسْبُتُ سَبْتًا. الشخصُ: استراح سكن نام.

سَبَتَ2 يَسْبُتُ سَبْتًا. 1- الشخصُ: دخل في يوم السبت، 2- اليهود: انقطعوا عن المعيشة والاكتساب يوم السبت"(126)، والواقع أن المعنى واحد في المدخلين، وهو الاستراحة والسكون، ومنه تسمية يوم السبت، وسبت اليهود؛ فكان الأجدر أن يجعل المعجم له مدخلاً واحدًا وتُعدَّد تحته المعاني، إلا أن المعجم على ما يبدو قد احترز من دلالة يوم السبت، وما يعتقده اليهود من أنه يوم راحة في الخلق، فأراد المعجم الخروج من هذه الشبهة، إلا أن الأمر يبقى اعتقادًا يهوديًّا لا علاقة للإسلام به.

ومن ذلك:

"مسحوقٌ1 ج ـون. اسم مفعول من سَحَقَ

(125) الأساسي أ ح د.

(126) السابق س ب ت.

مسحوقٌ[2] ج مساحيق. مادة صلبة على شكل دقائق صغيرة"[127]، فالأصل واحدٌ وهو دقُّ الشيء دقًّا شديدًا، أو ما عبَّر عنه ابن فارس بإنهاك الشيء حتى يبلغ به حال البلى[128]؛ لذلك كان الأفضل أن يكون هناك مدخل واحدٌ متعدد المعنى، ومع كل معنًى تُذْكَر الملاحظات الصرفية الخاصة بجمعه.

وقد يكون للأعلام دور في تعدد المداخل فمن ذلك:

"عربٌ: مف عربيٌّ: أمة سامية الأصل منشؤها شبه الجزيرة العربية.

العربُ[1]. بحرُ العرب: بحر يمتد...

العربُ[2]. جزيرة العرب (أو الجزيرة العربية): شبه جزيرة..."[129]،

إن تعدد المداخل السابقة (العرب[1]،[2]) لا مبرر له؛ فهذه المداخل مركبات، ومبدأ المعجم في المركبات والتعبيرات أن يضعها في نهاية المدخل بعد الترقيم برقم الواحد مرسومًا بالحرف اللاتيني، فما كان على المعجم إلا أن يقدِّم مدخله كالآتي:

عَرَبٌ: أمة سامية... I بحر العرب:...، جزيرة العرب:...

وكذلك المداخل عربيّ التي وردت كالآتي:

"عربيٌّ: منسوب إلى العرب...

العربيُّ[1]: أبو بكر محمد بن عبد الله...

العربيُّ[2]: محي الدين محمد بن علي...

العربيُّ[3]: الخليج العربي..."[130]، وكان الأولى أن يورد هذه الأعلام عقب مادة عربيّ، كما وُضِّح في مداخل العرب.

ومن الأمثلة أيضًا:

"الأهرامُ[1]...: طراز من البناء المصري القديم.

الأهرامُ[2]. جريدة الأهرام: أهم الصحف والجرائد المصرية"[131]، فتعدد المداخل لا مبرر له، وكان على المعجم أن يُعَرِّف بالتركيب جريدة الأهرام تحت المدخل الأول.

---

(127) السابق س ح ق.

(128) المقاييس س ح ق.

(129) الأساسي ع ر ب.

(130) السابق ع ر ب.

(131) السابق هـ ر م.

المبحث الثالث: الأضداد.

الأضداد نوع من المشترك اللفظي، حيث يتعدد المعنى، إذ هي "المفردات الدالة على معنيين متقابلين كالمولى للسيد والعبد"(132).

(أ) **موقف القدماء من الأضداد.**

اختلف القدماء بين مثبت للأضداد ومنكر لها، ومن المنكرين ابن درستويه والجواليقي، وممن أثبتها الأصمعي وأبو عبيدة وابن فارس وابن دريد، والذين أثبتوها منهم من يوسِّع فيدخل ما كان من اختلاف اللهجات مثل السُّدْفة عند تميم تعني الظلمة وعند قيس تعني الضوء، وبعضهم يرى السدفة اختلاط الضوء والظلمة، ومنهم من يضيِّق(133).

(ب) **موقف المحدثين من الأضداد**

يثبت أغلب المحدثين الأضداد في اللغة، ومنهم من يُضَيِّق، ومنهم من يُوسِّع، لكنهم اختلفوا في اعتبار التعدد في الأضداد، أهو من تعدد المعاني للمدخل الواحد (البوليزمي)، أم من تعدد المداخل/ الكلمات (المشترك اللفظي/ الهومونيمي)(134).

(ج) **أسباب التضاد.**

لظاهرة التضاد في اللغة أسباب متعددة منها:

1- التغير الصوتي. كاتحاد اسم الفاعل واسم المفعول من وزن افتعلَ المعتل مثل (مُخْتار) ، ومن وزن فاعَلَ عندما يكون الثلاثي منه مضعّفًا مثل (مُضادّ) من ضادَّ.
2- اختلاف البيئة أو اللهجة مثل السدفة التي سبق الإشارة إليها.
3- التفاؤل والتشاؤم. ومن ذلك القول للملدوغ سليم، وللصحراء مفازة.
4- التأدب. ومن ذلك مخاطبة الأعمى بـ(بصير).

(د) **منهج المعجم في عرض الأضداد.**

1- استبعاد بعض المداخل والدلالات.

يستبعد المعجم كثيرًا من الألفاظ المتضادة، وهو في ذلك مناسب لحجمه والهدف منه؛ فهو يعرض الألفاظ

---

(132) السابق ض د د، وانظر المزهر1/ 378

(133) المزهر 1/ 378 وما بعدها حيث ناقش السيوطي مفهوم الأضداد، وقدّم أمثلة، وعرض آراء علماء اللغة من منكرين له ومثبتين.

(134) علم الدلالة 168، دور الكلمة في اللغة 133.

والدلالات المأنوسة لمستخدمي العربية من أبنائها.

ومن أمثلة استبعاده لبعض الدلالات عدم ذكره لدلالة الإظهار تحت المدخل الفعلي (خَفِيَ)، (وأخْفَى)، فلم يذكر إلا دلالة الستر[135]، وقد ذكر ابن فارس للخاء والفاء والياء أصلين متضادين هما الستر والإظهار[136]. ومن ذلك:

"جَلَلٌ: الشيء الكبير العظيم"[137]، ولم يذكر دلالة قليل القيمة. وكذلك في (حَنِيف) التي وردت كالآتي: حنيف: 1- مائل من الشر إلى الخير. 2- الناسك. 3- صحيح الميل إلى الإسلام، 4- كلُّ من حجَّ"[138]، ولم يذكر دلالة الانحراف؛ فأصل دلالة (حنف) الميل والاعوجاج[139].

2- وضع الدلالات الضدية تحت مدخل واحد (تعدد المعنى للمدخل الواحد).

اختلف منهج المعجم في وضعه للدلالة الضدية بين وضعها تحت مدخل واحد متعدد المعنى، وبين وضعها تحت مداخل متعددة، ومن أمثلة وضعها تحت مدخل واحد ما يلي:

"بَرَّح: 1- الهمُّ به: آذاه بإلحاحه وشدته...، 2- اللهُ عنه: أزال الشِّدة والعذاب".

"بصيرٌ: 1- ج بُصراء: ذو بصرٍ، 2- أعمى".

" بَيْن: ذات البين: ما بين القوم من القرابة والمودة أو العداوة والبغضاء".

رَبيبٌ: 1- رابٌّ (زوج الأم لها ولد من غيره)، 2- مربوب (ابن امرأة الرجل من غيره)".

"سامَ... السلعةَ: 1- طلبَ شراءها...،2- عرضها للبيع وذَكَرَ الثمن".

"شَرَى 1- السلعةَ: أخذها بثمن (اشتراها)، 2- السلعةَ: باعها".

"شارٍ: 1- مُشْترٍ، 2- بائع".

"المفازةُ: 1- الصحراء فلاة لا ماء فيها...، 2- النجاة".

"أَقْرَأَت المرأةُ: 1- حاضت، 2- طهُرت".

"القُرْءُ: 1- الحيضُ، 2- الطُّهْر".

"مَوْلى...: 1- مالك وسيد، 2- عبد..."[140].

---

(135) الأساسي خ ف ي.

(136) المقاييس خ ف ي.

(137) الأساسي ج ل ل

(138) الأساسي ح ج ج.

(139) انظر المقاييس ح ن ف، الوسيط ح ن ف.

(140) الأساسي ب ر ح، ب ص ر، ر ب ب، س و م، ش ر ي، ف و ز، ق ر أ، و ل ي.

فالمعجم في الأمثلة السابقة عدَّ الأضداد من تعدد المعنى (البوليزمي)، وعلى هذا الرأي أغلب اللغويين المحدثين[141]، وهذا المنهج هو الذي استخدمه المعجم غالبًا.

3- وضع الدلالات الضدية تحت مداخل متعددة.

ورد في المعجم مدخلان من الأضداد تعامل معهما المعجم على أنهما من نوع تعدد المداخل (هومونيمي)، وهما:

"عَدَلَ 1 عَدْلاً: 1- أنصف، 2- الشيءَ: سوّاه وأقامه، 3- الشخصَ بالشخصِ: سوّى بينهما، 4- الشيءَ بالشيءِ: ساواه".

"عَدَلَ 2 عُدولاً: حاد وانحرف"[142]، فالدلالة الأولى في (عدل 1) مضادة لدلالة (عدل 2)، والمعجم لم يضع الدلالتين تحت مدخل واحد، بل أفرد لكلٍّ منهما مدخلاً، وتعامل مع الضد على أنه من قبيل تعدد المداخل، وربما أعانه على ذلك اختلاف المصدر؛ ففي (عدل 1) جاء المصدر (عَدْلاً)، وفي (عدل 2) جاء المصدر (عُدولاً)، ولكن كان بإمكان المعجم وضع المحددات الصرفية عند كل معنى، مع الاحتفاظ بصورة المدخل الواحد لا المتعدد.

والمثال الثاني:

"قسَطَ 1 يَقْسِطُ قِسْطًا : عدل.

قَسَطَ 2 يَقْسِطُ قَسْطًا وقُسوطًا: جار وحاد"[143]، ويلاحظ -كما في المثال الأول- اختلاف المصدر بين المدخلين، وقد يكون هذا هو الداعي إلى تعديد المداخل. وعمومًا فإن المعجم يتعامل مع الأضداد -على ندرتها- معاملة المدخل الواحد ذي المعاني المتعددة عدا المدخلين (عَدَلَ، وقَسَطَ) اللذين عاملهما معاملة المداخل المتعددة.

الخاتمة.

عرض البحث قضية تعدد المعنى ومنهجيته في المعجم العربي الأساسي، وتوصل إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

أولاً: يُعد المعجم الأساسي أول معجم -فيما أعلم- حاول التفريق بين تعدد المعنى وتعدد المداخل.

---

(141) علم الدلالة 168، دور الكلمة في اللغة 133.

(142) الأساسي ع د ل.

(143) السابق ق س ط.

ثانيًا: لم يُقدّم المعجم تنظيرًا لمنهجه في معالجة المعنى.

ثالثًا: من خلال نماذج تعدد المعنى، وتعدد المداخل في المعجم لوحِظ ما يلي:

(أ) يبدو تعدد المعنى للمدخل الواحد من خلال تعدد الاستخدامات في المواقف اللغوية المختلفة، أو الاستخدام المجازي للفظة.

(ب) يَعُدّ المعجمُ المداخلَ متعددة للأسباب الآتية:

1- التغير الصوتي لأحد المدخلين؛ فيؤدي إلى تشابهه رسمًا لمدخل آخر.

2- اختلاف الدلالة بين المدخلين/ المداخل، مما يستحيل معه جمع المعاني تحت مدخل واحد، وللدلالات المولدة والمحدثة دور في ذلك أيضًا.

3- اختلاف أحد الصور الاشتقاقية للمداخل؛ كاختلاف المصدر، أو الوصف في المداخل الفعلية، وكاختلاف الجمع في المداخل الاسمية.

4- اختلاف باب الفعل، ويكون ذلك في الثلاثي المضعَّف، وفي الرباعي مهموز الفاء في وزني (أَفْعَلَ، وفاعَلَ).

5- اختلاف الجذر، ويكون في الأسماء. كما يكون في الأفعال بين الواوي واليائي.

6- اختلاف نوع المدخل، فيكون أحدهما اسمًا والآخر مصدرًا.

7- الأعلام؛ كأن يكون أحد المدخلين أو كلاهما علمًا؛ فلا يجمعهما تحت مدخل واحدٍ.

8- اختلاف اللغة الأصلية للمدخل، حيث يكون المدخل مقترضًا، ويتشابه مع مدخل عربي أو مقترض من لغة أخرى، وبذلك يكون الاشتراك اللفظي الذي يعبر عنه المعجم بتعدد المداخل.

رابعًا: للبحث بعض الملاحظات حول تصنيف المعاني في المعجم بين تعدد المعنى وتعدُّد المداخل، حيث لاحظَ أن هناك مداخل عدَّها المعجم متعددة (هومونيمي)، ويراها البحث من قسم تعدد المعنى للمدخل الواحد، كما أن هناك مداخل عدَّها المعجم تعدد المعنى لمدخل واحد (بوليزمي)، ويراها البحث من قسم تعدد المداخل.

خامسًا: عرض البحث للأضداد، ووجد أن المعجم قد استبعد كثيرًا من المداخل التي تحمل دلالات ضدية، أو استبعد إحدى الدلالتين. كما وجد أن أغلب مداخل الأضداد عوملت فيها الدلالات معاملة تعدد المعنى للمدخل الواحد (بوليزمي)، في حين ورد مدخلان عوملت فيهما الأضداد معاملة المشترك اللفظي (هومونيمي).

المراجع

1- تاج العروس من شرح جواهر القاموس، الزبيدي، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، ت.

2- تهذيب اللغة، الأزهري، تحقيق: أ/ عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، 1384هـ/1964م.

3- دلالة الألفاظ، د/ إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط6، 1991م.

4- الدلالة في المعجم العربي المعاصر، د/ عمرو مدكور، دار البصائر، القاهرة، ط1، 1429هـ/ 2008م.

5- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: د/ كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ط10، 1987م.

6- صناعة المعجم الحديث. د/أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1418هـ/ 1998م.

7- علم الدلالة. د/ أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 1993م.

8- في علم الدلالة. د/عبد الكريم محمد حسن جبل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. 1997م.

9- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1986م.

10- لسان العرب. ابن منظور، دار المعارف، القاهرة. دون ت،ط.

11- المزهر في علوم اللغة و أنواعها. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد جاد المولى، علي محمد البجاوي،

محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر، بيروت، دون ت،ط.

12- المعجم العربي الأساسي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لاروس، 1989م.

13- المعجم العربي المعاصر، د/ عمرو مدكور، دار البصائر، القاهرة، ط1، 1429هـ/ 2008م.

14- المعجم الكبير. الجزء الرابع حرف الجيم، مجمع اللغة العربية، 1420هـ/ 2000م.

15- معجم المصطلحات اللغوية، د/ رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990م.

16- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 1429هـ/ 2008م.

17- مقاييس اللغة. أحمد فارس. تحقيق: أ. عبد السلام هارون. دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م.

VOCABULARIO MÉDICO Y FITOTERAPÉUTICO ḤASSĀNÍ*

Ahmed-Salem **OULD MOHAMED BABA****
Universidad de Complutense de Madrid

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 183-223

Resumen: Este trabajo recoge un vocabulario heterogéneo de los términos médicos y los nombres de algunas plantas utilizadas en la medicina tradicional mauritana. Este vocabulario pertenece a una tradición transmitida oralmente a lo largo de varios siglos entre los nómadas mauritanos y cuya conservación está hoy en día amenazada por la sedentarización acelerada que vive el país.

Palabras clave: Dialectología árabe. Dialecto ḥassāniyyä. Terminología médica. Lexicografía árabe. Lengua árabe.

Abstract: This work contains a heterogeneous vocabulary of medical words as well as the names of some plants used en the Mauritanian traditional medicine. This vocabulary belongs to a tradition handed down orally over several centuries among the Mauritanian nomads and whose preservation is threatened today by the accelerated process of sedentarization in the country..

Key words: Arabic dialectology. Ḥassāniyyä dialect. Medical terminology. Arabic lexicography. Arabic Language.

---

* Mi agradecimiento al Doctor Nacer Dine Ould Mohamed Baba, Catedrático de Anatomía Patológica y Citología en la Universidad de Nouakchott y Jefe del Servicio de Anatomía Patológica y Citología del Hospital de la misma ciudad por haberme aclarado numerosas términos médicos ḥassāníes contenidos en este trabajo.
** aouldmoh@filol.ucm.es.

ملخص البحث: يحتوي هذا المقال على معجم للمصطلحات الطبية وأسماء بعض التباتات المستعملة في الطب التقليدي الموريتاني. تنتمي هذه المفردات إلى تقاليد نقلها البدو الموريتانيون شفهيا عبر عدة قرون واصبح حفظها الآن مهددا بسبب التمدن السريع الذي يشهده البلد.

كلمات مفاتيح: علم اللهجات العربية. اللهجة الحسانية. مصطلحات طبية. تأليف معاجم. اللغة العربية.

Uno de los aspectos más interesantes de la dialectología árabe y que la acompañó desde sus inicios es el interés por los textos de transmisión oral, su transcripción, traducción y anotación. Muchos de aquellos textos, que fueron recogidos con el fin principal de estudiar los dialectos, se convirtieron en unos documentos etnográficos de gran valor para el conocimiento de las costumbres, tradiciones y, en definitiva de la cultura de sus hablantes. Esta labor fue muy importante para conservar muchos textos de la tradición oral de algunos pueblos árabes nómadas. Sin embargo, tal vez por tratarse precisamente de una sociedad nómada a la que accedieron muy pocos lingüistas, el dialecto ḥassāniyya no ha recibido la misma atención que otros dialectos árabes por lo que escasean los materiales recogidos. En los primeros textos que recogimos entre beduinos de əl-Gəblä, a partir de los años 90 del siglo pasado, los informantes, todas personas de avanzada edad, nos citaron refranes, expresiones y vocablos relativos a las enfermedades, sus tratamientos y nos explicaron varios remedios, especialmente los obtenidos de las plantas y productos alimenticios según la tradición de los Biḏ̣ān, algunos de los cuales siguen usándose hoy en día entre los beduinos, tanto en las zonas rurales como en algunas ciudades. Muchos de los productos usados en las recetas existen y se venden en los zocos de las ciudades mauritanas como por ejemplo muchas variedades de mijo (*əẓẓṛaˁ*); pipos de sandía (*šərkāš*); tamarindo (*ägänāt*); numerosas variedades de dátiles (*tmaṛ*), o el azafrán (*zaˁəvṛān*). La pervivencia de estas prácticas demuestra que los beduinos de Mauritania tuvieron unos conocimientos médicos y fitoterapéuticos que han sido transmitidos en gran medida de forma oral de generación en generación. Sin embargo, la sociedad tradicional de los Biḏ̣ān lleva varias décadas en un proceso acelerado de sedentarización que está perjudicando la conservación de la tradición oral de este pueblo, cuyas nuevas generaciones nacidas en las ciudades la desconocen. Por este motivo, nos parece

que la labor de conservación empieza por la edición y difusión de los materiales recogidos, en este caso el vocabulario médico y fitoterapéutico. Para comprender y contextualizar mejor este corpus, consideramos útil ofrecer una breve presentación acerca de los Biḏ̣ān y de su medicina.

El término Biḏ̣ān es un nombre genérico usado para referirse a los hablantes del ḥassāniyyä independientemente del territorio donde se encuentren, puesto que este dialecto, si bien mayoritariamente hablado en Mauritania, se habla también en el Sáhara Occidental, Argelia, Malí, Níger y Senegal; este territorio supranacional donde viven los Biḏ̣ān recibe el nombre de Trāb Biḏ̣ān o “tierra de los Biḏ̣ān”. Todos estos hablantes comparten, además, otros elementos culturales comunes como la vestimenta, que difiere completamente de la del resto de los habitantes del Magreb y de los países africanos donde se asientan los Biḏ̣ān; asimismo, otros elementos que comparten son el tipo de música (que recibe el nombre de *aẓawān*, voz de origen ṣanhāža); un modo de vida de tipo nómada por lo general(1) (hasta el inicio de la sedentarización a mediados del siglo pasado), y también los conocimientos médicos y fitoterapeúticos.

El habla usada por los Biḏ̣ān conserva un cierto grado de unidad como dialecto, pero presenta ciertas diferencias de acuerdo con tres zonas subdialectales que se denominan *klām ähl əl-gəblä* (habla característica del Suroeste de Mauritania y Senegal); *klām ähl əš-šaṛg* (habla del Este, Sureste y Biḏ̣ān de Malí y Níger) y *klām ähl əs-sāḥəl* (habla del Norte de Mauritania, del Sáhara Occidental y Suroeste de Argelia). Todas sus variantes reflejan los rasgos característicos de los dialectos beduinos: conservación de las interdentales (*ṯ*, *ḏ*, *ḏ̣*), cambio de /q/ por /g/, ausencia de partículas de anexión indirecta; conservación del morfema del dual en el campo nominal y uso de algunos términos del árabe antiguo, además de un rasgo fonético que sólo se encuentra en este dialecto y que consiste en la sustitución del fonema /f/ por /v/.

En cuanto a la medicina de los Biḏ̣ān, no parece haber sido objeto de estudio riguroso y exhaustivo aun por parte de la comunidad académica, ni por parte de los historiadores de la medicina, ni de sociólogos o antropólogos. A falta de un análisis de las fuentes, contamos con el texto del autor de una obra biobibliográfica fundamental de Bilād Šinqīṭī (nombre antiguo de Mauritania). Se trata de la obra escrita por Aḥmad al-Amīn Aš-Šinqīṭī, *Al-wasīṭ fī tarāğim*

(1) Para más detalles sobre este aspecto, v. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*, págs. 13-14.

ʾudabāʾ Šinqīṭ, publicada en El Cairo en 1911. En ella el autor escribió lo siguiente sobre el tema: "La medicina en Šinqīṭī [Mauritania] es muy escasa. Sólo han destacado unos pocos individuos en al-Gəbla [Provincia de Trārza actual] y una familia entera en [la Provincia de] Tagānt [...]. Entre los que han destacado en al-Gəbla está Awfà al-ʾIdašfaġī cuya medicina procede de los libros árabes antiguos. Su medicina está basada en la ciencia. Ha escrito un libro grande y excelente en forma de *ʾuržūza* [Género médico-literario en forma de poema] sobre la medicina [...]. En cuanto al mencionado Awfà no lo vi, pero llegaron a mí noticias de él suficientes. Era un experto en la materia y analizaba la orina en frascos como hacen los médicos de Oriente"(2). En una obra más reciente sobre la historia de Mauritania(3), al hablar de la medicina en Mauritania, al-Muxtār Wuld Ḥāmidun cita en primer lugar al médico Awfà al-Idašfaġī y afirma que las fuentes de su medicina son las obras de Ibn Sīnā, de al-Anṭakī, de al-Qalyūbī y de aṣ-Ṣanbarī. Por otra parte, este mismo historiador señala que la medicina en Mauritania puede ser practicada por médicos que la han aprendido de las fuentes árabes, como Awfà, o por personas que utilizan la intuición y la experiencia para curar las enfermedades. Esta última forma de conocimiento médico es la que Ibn Xaldūn denomina medicina de los beduinos(4). Es conveniente aclarar que en la sociedad de los Biḍ̄ān, además de algunos médicos tradicionales (*ṭbīb*, pl. *äṭibbā*) que han estudiado la teoría médica y practican la medicina general, hay otras personas que podrían equipararse aproximadamente al oficio -hoy casi extinguido- de "practicante". Son los llamados *mžaṛṛbīn* (experimentados), es decir individuos que ejercen labores médicas o sanitarias de carácter práctico. Estos practicantes son los encargados, por ejemplo, de practicar la circuncisión (*təzyān*), de poner las escayolas (*žäbīṛa*) o de extraer dientes y muelas, practicar la sangría y la aplicación de ventosas.

---

(2) El texto traducido, contenido en *Al-wasīṭ fī tarāğim ʾudabāʾ Šinqīṭ*, El Cairo, 1911, pág. 575, es el siguiente: الطب في شنقيط قليل جدا. ولم يشتهر فيه إلا أفراد قليلون في أرض القبلة وعائلة بأجمعها في تكانت... فممن أشتهر في أرض القبلة: أوفي الإدكفغي ومنزع طبه إنما هو الكتب العربية القديمة. فطبه مبني على العلم. وقد نظم فيه نظما جيدا كبيرا... أما أوفى المذكور، فلم أره، ولكن وصل إلي من خبره ما يكفي، فإنه كان ماهرا في هذا الشأن، ويحلل البول في الزجاج كما يفعل أطباء المشرق.

(3) *Ḥayāt Mūrītānyā, al-ğuzʾu ṯṯānī al-ḥayāt aṯṯaqāfiyya* de al-Muxtār Wuld Ḥāmidun (Túnez, 1990), págs. 77-84.

(4) Véase la cita de Ibn Xaldūn en Pormann, P. E. & Savage-Smith, E. *Medieval Islamic Medicine*, p. 7.

Los escasos trabajos existentes sobre la medicina mauritana coinciden en que *ˁUmdat aṭṭabīb*(5) de Awfà bnu Bābakkar al-Idašfaġī (m. 1300H/ 1882) es una fuente importante de la medicina mauritana(6). El libro de acuerdo con la copia del manuscrito del autor de este estudio, comprende una introducción, seis capítulos y un epílogo. El primer capítulo trata la naturaleza humana; el segundo, la alimentación y los medicamentos; el tercero lo necesario para el cuerpo; el cuarto, las enfermedades y sus tratamientos; el quinto, los órganos y el sexto, las enfermedades generales. En el epílogo explica cual debe ser la conducta del médico.

No siendo objetivo del presente artículo determinar en qué medida esta obra constituye un tratado de medicina islámica medieval(7), ni de determinar si las creencias populares y prácticas médicas tradicionales de los Biḏ̣ān están embebidas de las teorías médicas árabes medievales, nos limitaremos por el momento a señalar la existencia de la obra, dejando estas cuestiones para tratarlas en otro momento. Independientemente de la relación que pueda haber entre la medicina mauritana y la medicina medieval islámica, las dos comparten el uso de la alimentación como parte de la terapia junto con el uso de las plantas, o fitoterapia. De hecho, en la medicina tradicional de los Biḏ̣ān de Mauritania, muchos remedios están basados en la alimentación. Cabe citar aquí, entre otros muchos ejemplos, que la fiebre era y sigue siendo tratada con *säwīq*(8), una especie de plato elaborado con mijo tostado y machacado; para tratar las diarreas y las indigestiones, se administra *tivəngrān* o polvo del pan de mono

---

(5) La copia del manuscrito del autor de este artículo empieza con los dos versos siguientes:
قال عُبَيْد رَبِّهِ أَبُو الْوَفَا ابن أَبِي بَكْر سَمّاه المصْطَفَى
الحَمْد لِله الذي مَنَّ بِمَا بإذْنِهِ يُزيل عَنَّا الأَلَمَا
y acaba con los versos nº 1216 y 1217
وأَسْأَل الله الصلاة والسلام على النبي والآل والصحب الكرام
عدَّ الملائكة والرمال ما اتَّصف الجميع بالكمال

(6) Acerca de su biografía y de su obra, v. Aššinqīṭī, Aḥmad bnu. Al-ˀAmīn, *Al-wasīṭ fī tarāğim ˀudabāˀ šinqīṭ* pág. 575; Wuld Ḥāmidun, al-Muxtār, *Ḥayāt Mūrītānyā, al-ğuzˀu ṯṯānī al-ḥayāt aṯṯaqāfiyya*, págs. 77-78; an-Naḥwī, al-Xalīl, *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-rribāṭ* pág. 547 y Wuld Bazayd, Sīdi Muḥammad, *Mağmaˁ almuˀallifīn fī l-qiṭr aššinqīṭi*. págs. 16-17.

(7) Acerca de la medicina medieval islámica, v. las dos obras siguientes: Pormann, P. E. & Savage-Smith, E. *Medieval Islamic Medicine* y Jacquart, D. & Micheau, F. en *La médecine arabe et l´occident médiéval*.

(8) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. "Äṣl əl-Bi□ān: Textos de Məḏḏärəḏrä (Mauritania)". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 179.

(sustancia blanquecina contenida en el coco del baobab) diluido en agua con o sin azúcar; la malaria (*täwžžāṭ*) -enfermedad endémica de la región- se trata con el *ˁayš*, gachas hechas con *bišnä* (tipo de mijo).

Por consiguiente, el corpus que presentamos a continuación incluye, además de los términos de anatomía, de remedios y de enfermedades, los nombres de las plantas usadas en la fitoterapia. Todas las voces aparecen transcritas, traducidas y, cuando hemos considerado relevante, anotadas. Hemos incluido algunas explicaciones procedentes de la tradición oral recogida, así como algunos refranes, dichos y expresiones.

1. Vocabulario médico y fitoterapéutico ḥassānī

Este corpus contiene el vocabulario de anatomía, los nombres de las enfermedades y las plantas más comúnmente usadas en los remedios populares. También se han incluido los nombres de las especialidades médicas modernas surgidas a raíz de la introducción de la medicina occidental desde mediados del siglo pasado en las ciudades mauritanas. El vocabulario aquí recopilado no agota todo el léxico aún vigente en Mauritania sobre medicina y fitoterapia, dado que los informantes pertenecen mayoritariamente a la región suroccidental de Mauritania denominada *əl-Gəblä*. Aunque sería necesario comparar este corpus con materiales procedentes de otras regiones de Mauritania y de Tṛāb əl-Biḏ̣ān en general, los datos léxicos recogidos en este trabajo permiten observar que hay muchos términos de origen árabe que no han evolucionado; este aspecto sugiere que se trata de préstamos consolidados en ḥassāniyyä, en el sentido de que el hablante no percibe estas palabras como voces que conservan su forma en árabe clásico, forma que ha quedado fijada desde su incorporación al dialecto.

Se puede observar asimismo que la práctica médica de los Biḏ̣ān, parece haberse quedado estancada durante mucho tiempo en un pasado lejano que no estaba al tanto de los adelantos que ha conocido la medicina en los últimos siglos. Sin embargo, desde mediados del siglo pasado, han surgido dispensarios, centros de salud y hospitales donde se practica la medicina moderna junto con la medicina tradicional basada principalmente en productos naturales como son las plantas, los cereales, las frutas y la alimentación en general. Por otra parte, los datos recogidos ponen de manifiesto que el léxico médico ḥassānī incorpora algunos eufemismos para ciertas enfermedades debido al hecho de que los hablantes consideran que el uso de ciertos términos considerados tabúes puede atraer el mal y prefieren sustituirlos por eufemismos. En este sentido, en el

dialecto ḥassāniyya la tuberculosis recibe varios nombres, todos ellos en una forma eufemística (*kəḥḥa* "tos", *maṛaḍ əl-mūmnīn* "enfermedad de los creyentes", *ṣaḥḥət əl-məslmīn* "salud de los musulmanes"), evitando el término *səˁlä* "tisis; tuberculosis". Igualmente la fiebre recibe el nombre eufemístico de *nəˁmä* "favor; gracia".

Hemos indicado sistemáticamente el origen de cada voz usando la abreviatura (ár. cl.) para palabras de origen árabe, las de origen ṣanhāža van seguida de la indicación (voz ṣanhāža). El símbolo → se emplea aquí para indicar que lo que sigue es una expresión.

Dado que la mayoría de los fitónimos que aparecen en el léxico están contenidos en un trabajo anterior del autor[9], en las notas remitimos a ello usando la abreviatura "Fitónimos", seguida del número de la página en la que aparecen.

En algunas ocasiones, indicamos algunas diferencias fonéticas o léxicas entre dos regiones subdialectales de Mauritania: əš-Šaṛg (parte Oriental y Suroriental) y əl-Gəblä (zona Suroccidental) a la que pertenecen la mayoría de los informantes.

Después del léxico, se ha incluido la bibliografía empleada que se ha citado de forma abreviada en las notas.

Letra *alif*

äḅäkāk (voz ṣanhāža) "goma arábiga (de color negro)". Esta resina se obtiene de un árbol llamado en ḥassāniyyä *əṣṣadṛa əl-bäyḍ̣a* (*Acacias seyal*)[10]. Se usa como remedio tradicional para tratar, entre otros, los dolores de estómago y resfriados.

äbužāž (voz ṣanhāža) (polvo obtenido de los excrementos de camellos quemados y machacados en un almirez y que se espolvorean sobre la herida para cortar la hemorragia). Esta sustancia la usan especialmente los "practicantes" en la circuncisión para cortar la hemorragia que se produce.

ādrəs (voz ṣanhāža) (*Commiphora africana*)[11], su fruto llamado ḥabb *ādrəs* es comestible y con sus ramas verdes se hacen los *məswāk* "mondadientes".

---

(9) V. "Los fitónimos más frecuentes en el dialecto ḥassāniyyä". *Anaquel de Estudios Árabes* 17 (2006), págs. 173-187.

(10) V. Fitónimos, p. 182.

(11) V. Fitónimos, p. 178.

ādəṛṣ (voz ṣanhāža) “panadizo; uñero”. Se trata de una inflamación con formación de pus en un dedo, generalmente en la primera falange.

ūdək (ár. cl. *wadak*) “grasa obtenida de la joroba del camello”.

ādlägān (voz ṣanhāža) “judías (todas sus variedades)”.

uḏən (pl. *wəḏnäyn*) (ár. cl. *ˀuḏn*/*ˀuḏun*) “oreja”; → *užīˁ əl-wuḏnäyn* “dolor de oído; otitis”.

āẓẓ (voz ṣanhāža) “variedad de mijo silvestre de grano muy pequeño”.

āswāvä (voz ṣanhāža) “estomatitis; queilitis angular”.

ägänāt (voz ṣanhāža) “tamarindo” (*Tamarindus indica*)(12). Crece en las regiones orientales de Mauritania. Su fruto rico en vitaminas se emplea en varios brebajes y es especialmente indicado como antiemético.

igəndi (voz ṣanhāža) “alergia alimenticia”. Según la creencia popular, se debe al consumo excesivo de ciertos productos (sal, manteca, etc.). Los médicos tradicionales tratan *igəndi* con leche de cabra muy azucarada. → *ṣaṛgu igəndi* “murió por causa de *igəndi* asintomático”.

ävälläžīṭ(13)(voz ṣanhāža) “sen” (*Cassia acutifolia*). El sen es una planta usada como purgante. La purga de *ävälläžīṭ* tiene como finalidad evacuar el humor pecante para corregir el desequilibrio humoral.

l- ūnkəl (voz ṣanhāža) “mineral de consistencia blanda, de color amarillo que se usa en muchas recetas tradicionales (rico en hierro)”. Se emplea para tratar la anemia y, entre otras, las dolencias digestivas en general.

īmžīž*/*imižž*/*imīžīž (voz ṣanhāža) (*Grewia bicolor*)(14). De la maceración de sus cortezas, se obtiene un jugo empleado para tratar los trastornos digestivos.

ālət əḍ-ḍaġṭ (ár. cl. *ˀālat aḍ-ḍaġṭ*) “oscilómetro (aprato para medir la tensión arterial)”. Este término pertenece a la medicina moderna.

äläm (pl. *ālām*) (ár. cl. *ˀalam*) “dolor”. *mətˀälläm* “que sufre dolor”.

āwrāġ (voz ṣanhāža) (pronunciado *āwrāq* en əš-Šaṛg) “acidez de estómago”. → *āwrāġ l-aṣvaṛ*: “humor amarillo (anemia o ictericia)”. → *āwrāġ l-aḥmaṛ* “hemorroides”. En el refranero ḥassānī encontramos *äṯqal mn-āwrāġ* “más molesto que la acidez de estómago”.

---

(12) V. Fitónimos, p. 181.

(13) Hay varias especies (*Cassia italica*, *Cassia Aschrek*), pero la que existe en Mauritania es la variedad (*Cassia acutifolia*), V. Fitónimos, p. 181.

(14) V. Fitónimos, p. 182.

äyš (voz ṣanhāža) (*Gymnosporia senegalensis*)(15). Las hojas de esta planta, que se localiza en la əš-Šaṛg, se usan machacadas para tratar varias enfermedades, especialmente la anemia. Sus frutos comestibles son ricos en vitaminas.

āmaxsūr (voz ṣanhāža) "feto dormido". Teoría muy expandida en el mundo árabe -y consecuentemente entre los Biḏ̣ān- según la cual un feto puede quedar dormido en el vientre de su madre durante años y después vuelve a desarrollarse y nace al cabo de este tiempo(16).

Entre los Biḏ̣ān, esta teoría ha sido avalada por unas *fatwà*s de los ulemas locales.

iwār (voz ṣanhāža) "pequeño cuerpo extraño que ha caído en el ojo".

äyd (pl. *äydīn*) (ár. cl. *yad*) "mano".

Letra *bāʾ*

bāṭ (ár. cl. *ʾibṭ*) (pl. *bīṭān*) "axila".

ḅäžž (ár.cl. *bǧǧ*, con cambio semántico) "diarrea". → *gābḏ̣u əl-ḅäžž* "tiene diarrea".

būbräykä (ár. cl. *barak*) (lit.: "el que provoca que uno esté echado") "gripe".

buḥēmṛūn (ár. cl. *ʾab* + *ḥumra*) "El sarampión". Se llama usa también, eufemísticamente ***busäylmūn*** (lit: "el de la salvación"). Se trata con puré de arroz.

baḥḥa (ár. cl. *buḥḥa*) (pl. *baḥḥāt*) "ronquera". Se trata con miel.

būxnēg (ár. cl. *ʾab* + *xanaq*) (lit.: "el que estrangula") "difteria".

bxūṛ (ár. cl. *baxūr*) "incienso; sahumerio". El término designa el producto y el proceso. Como producto se emplea una mezcla de clavos, incienso, almizcle y ámbar. Se utiliza, entre otros, para aliviar las resfriados.

būṛwäyṣ (ár. cl. *ʾab +raʾs*) (lit.: "el de la cabecita") "meningitis".

buʿənnäyg (ár. cl. *ʾab +ʿunq/ʿunuq*) (lit.: "el del cuellito") "tortícolis".

bārəd bāsu (ár. cl. *bard* + *baʾs*) (lit.: "su mal es atenuado") "gripe".

bärd (ár. cl. *bard*) "resfriado".

bäzzūlä (voz panmagrebí que se usa también en Ḥaḍramawt) (pl. *bzāzīl*) "seno". → *läbn əl-**bäzzūlä*** "leche materna". La leche materna se usa

(15) V. Fitónimos, p. 184.

(16) Acerca de esta cuestión, v. Kruk, Remke "Pregnancy and its consequences in mediaeval and traditional Arab society", in *Quderni di studi arabi* 5,6 (1987-88).

frecuentemente como remedio tradicional. → užīʕ *əl-bäzzūlä* “mastitis”. → *kḥāl əl-bäzzūlä* “areola”.

ḅəḥšīšä (ár. cl. *ˀab* + *ḥašīš*) (pl. *bḥāšīš*) “traquea; esófago”; a veces se establece la diferencia entre ambos: *əl-ḅəḥšīšä əl-bäyḏ̣a* “traquea”; *əl-ḅəḥšīšä əl-ḥamṛa* “esófago”: “→ *baḥḥət buḥšīšä* “afonía”.

burūtu (voz africana) “gusano de Guinea”. Esta enfermedad existe en las regiones limítrofes con Malí y Senegal.

bṛaṣ (ár. cl. *baraṣ*) “vitíligo”.

bṛa, *yäbṛa* (ár. cl. *bariˀa*) “curarse”. ***bäri*** ár. cl. *birˀ* /*burˀ*) “cura (el hecho de curarse)”. ***bṛāt*** (ár. cl. *bariˀa*) “dio a luz; parió”. *bäri* “parto”.

təbṭāṭ (voz ṣanhāža) “estrías”. Es el resultado de *blūḥ* (engorde, v. *infra*).

äbkäm (ár. cl. *ˀabkam*) (pl. *ḅukəm*) “mudo”.

balġam (ár. cl. *balġam*) “humor flemático”. *mbälġam* “que padece una enfermedad por exceso de *balġam*”.

bäwl (ár. cl. *bawl*) “orina”. *mbūlä* (ár. cl. *mibwala*) (pl. *mbūlāt*) “vejiga” → *bäwl aṣvaṛ* “orina amarilla”. →*ʕəsr əl-bäwl* “disuria”. → *mā yāsər bäwlu* “no orina mucho”. → *bäwl nāgä* “orina de camella”. Se bebe sola o con leche para tratar numerosas enfermedades. *bäwl naʕžä* “orina de oveja”: Enjuagándose con la orina de oveja, se curan las inflamaciones de las encías.

bəšnä (voz ṣanhāža) (*Andreopogon Sorghum*), variedad de mijo de color pardusco, usada para hacer el *ʕayš* “especie de gachas”)”.

blūḥ (prob. voz ṣanhāža) “engorde”. Antigua costumbre mediante la cual las mujeres eran alimentadas en exceso porque la estética de aquellas épocas remotas requería que las mujeres hermosas presentaran este aspecto físico.

bulūġ (ár. cl. *bulūġ*) “pubertad; mayoría de edad”.

bälbūẓa (esta palabra sería de origen latino *bulbus*) (pl. *blābīẓ*) “globo ocular”, según Taine-Chekh, *Dictionnaire ḥassāniyya-Français*, pág. 133, citando a Colin y Monteil.

bällāx (voz ṣanhāža) “gachas con carne”. Tiene las mismas cualidades dietéticas y aporte proteínico de la carne, por lo que suele recomendarse para las personas debilitadas por las enfermedades o para los convalecientes(17).

lə-byāḏ̣ (ár. cl. *ˀabyaḍ*) (lit.: el blanco) “pene”.

---

(17) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. “Äṣl əl-Bi□ān...”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) págs. 163-201.

būṭ (voz ṣanhāža) "hernia umbilical".
bhäg (ár. cl. *bahaq*) "pitiriasis versicolor".
ənbžaġ, *yənbžaġ* (voz ṣanhāža) → *yənbžaġ əl-ḥabb* "abrirse, explotar una pústula o vesícula".
bawāsir (ár. cl. *bawāsir*) "hemorroides".
tbäwwaʕ, ***yətbäwwaʕ*** "tener náuseas".
bāsalīq (ár. cl. *bāsīlīq*) "vena basílica".
bäyḏ̣ (ár. cl. *bayḍ*) "huevos". Se administra a los convalescientes.
blaḥ (ár. cl. *balaḥ*) "dátiles inmaduros". El dátil inmaduro es de sabor amargo y se considera muy nutritivo y con propiedades curativas. Durante el periodo que precede la recogida de los dátiles maduros, tiene lugar la *gäyṭnä* "cura con dátiles inmaduros".
mbälʕam (ár. cl. *balʕam*) (pl. *mbäləʕmīn*) "bulímico".

Letra *tāʔ*

tāžä (voz ṣanhāža) "acné". *tāžä təndār-lhä əl-ḥəmmērä* " el acné se trata con almagre".
täẓaẓmīt (voz ṣanhāža usada en əl-Gəblä) "asma". En əš-Šaṛg, se usa el término *ḏ̣īg* (v. *infra*).
tīšṭāṛ (voz ṣanhāža) "cecina (troceada)"[18]. El *tīšṭāṛ* de carne de camello la recomiendan los médicos tradicionales para los enfermos de tuberculosis. → *tīšṭāṛ əl-ḥūt* "mojama". Se utiliza por parte de los Īmrāgən (pescadores tradicionales mauritanos que viven en la costa atlántica y ofrecen a sus visitantes unos tratamientos basados en el consumo de pescado y aceite de pescado), junto con *dhən əl-ḥūt* (aceite que se obtiene mediante la cocción del pescado), para tratar varias enfermedades.
täydūmä (voz ṣanhāža) (pl. *täydumāt*) "baobab" (*Adasonia digitata*)[19]. De este árbol, se obtienen varios productos usados en los remedios (v. *infra*).
tažmaxt (voz ṣanhāža) (voz ṣanhāža) (en əš-Šaṛg), *tivəngrān* (en əl-Gəblä) "(polvo obtenido del) pan de mono (fruto del árbol *Adasonia digitata*)". Se toma diluido en agua con o sin azúcar. *tažmaxt* es un astringente indicada en caso de diarrea y también para las indigestiones.

---

(18) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. "Äṣl əl-Bi□ān.....". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 184.
(19) V. Fitónimos, p. 182.

tīžwä (voz ṣanhāža) (pl. *twāyəz*) “corriente (de aire)”. Se la considera como causante de los resfriados.

təxṃä (ár. cl. *tuxma*) “indigestión; empacho; cólico”[20]. *mätxūm* “que padece indigestión o cólico”.

tikiffīt (voz ṣanhāža) (*Combretum glutinosum*). Su corteza puesta en remojo produce un jugo utilizado para tratar las enfermedades digestivas.

ət-tmaṛ (ár. cl. *tamr*) “dátiles” (fruto del *Phoenix dactylifera*)[21]. Existen numerosas variedades de dátiles, todas usadas en las recetas médicas tradicionales de los Biḍ̣ān. Se toman en cualquier momento del año, pero especialmente en la época de la *gäyṭna* período vacacional en el que se aplican numerosos tratamientos médicos a partir de este producto. (V. infra). → *ət-tmaṛ l-aḥmaṛ* “dátiles rojos”.´→ *ət-tmaṛ l-aṣvaṛ* “dátiles amarillos”.

tāṭṛāṛt (voz ṣanhāža) (*Psoralea plicata*)[22]. Esta planta se emplea para varios tratamientos. Las bayas se machacan y se cuecen; después se filtra el líquido en el que se han cocido; se le añade la misma cantidad de mantequilla; se vuelve a cocer y se deja reposar hasta solidificarse. Se usa como cataplasma para tratar la parálisis facial[23].

tīmši (voz ṣanhāža) “llaga (en la boca); toda lesión en la mucosa bucal, labios o en la piel. Los Biḍ̣ān creen que está originada por el hecho de no tomar leche (de vaca, cabra o camella) y se cura consumiendo este producto. *mtäymäš* (persona que tiene llagas o lesiones porque en su dieta falta la leche, según las creencias populares de los Biḍ̣ān) → *mn-ähl tīmši*: Persona que tiende a tener aftas, llagas, etc.

tūrgīt (ár. cl. *tarquwa*) (pl. *tūrgātən*) “clavícula” [24].

təryāg[25] (ár. cl. *tiryāq*) “triaca; antídoto del veneno”. Hay un refrán que dice: *ḥnäš əttəryāg mägṭūˁ äwwlu u-mägṭūˁ ˁgābu* “serpiente para triaca, la cabeza y la cola cortadas” [26]

---

(20) Véase esta voz en *Hitti´s English-Arabic medical dictionary*, p. 21.

(21) V. Fitónimos, p. 181.

(22) V. Fitónimos, p. 183.

(23) Cf. Ould Hamidoun (1952: 27).

(24) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación,* pág. 178.

(25) Acerca del término, v. Anawati, G. C. “Le traité d´Averroes sur la theriaque et ses antecedents”, *Quaderni di studi arabi* 5,6 (1988-88), págs. 26-48.

(26) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 106.

täwžžāṭ[27] (voz ṣanhāža) "malaria". El texto del informante es: *täwžžāṭ ydāwū-hä b-ʿayš el-bəšnä mnäyn täbṛa yäwvāw mən-hä w-mnäyn mā täbṛa ydāwū-hä b-lḥam lə-mʿīz* “la malaraia se trata con el *ʿayš* (gachas) hechas con el *bišnä*, si se cura dejan de usar este remedio y si no se cura, la tratan [dando al enfermo] comidas a base de carne de cabra”.

taġallīt (voz ṣanhāžä) (*Angropogon sorghum*) “variedad de mijo de color blanco y de grano grueso”. Se usa para hacer una variedad de *ʿayš* (*ʿayš taġallīt*) empleado como remedio por su gran valor nutritivo.

tūggä (voz ṣanhāža) “fruto del árbol llamado en ḥassāniyyä *täyšəṭ* [28](*Balanites aegyptiaca*), árbol que abunda en la región de Trārzä (əl-Gəblä) y cuyo fruto agridulce tiene el tamaño de una aceituna. El refrán ḥassānī dice: *tūggä umm-nävʿayn* “*tūggä*, la de las dos utilidades”[29], siendo una de ellas la capa de sustancia agridulce que recubre el hueso del fruto, que se chupa, y la segunda el propio hueso, que contiene una sustancia grasa de gran valor nutritivo y curativo. Este fruto se usa para tratar, entre otros, la diabetes.

tägäsrārīt (voz ṣanhāža) (*Cucumis propheratum*)[30]. Este fruto, del tamaño de una aceituna, se emplea para purgar y para tratar la ictericia y el *āwrāġ* (acidez de estómago; indigestión).

täšāgä (en əš-Šaṛg se llama *təʿwä*) “tosferina”. Según mis informantes: *täšāgä yuʿaddäl-lhä lbän lə-ḥmīr* “la tosferina se trata con leche de burras”[31]. *šäwgä*, *išäwgi* (en əl-Gəbla) *taʿwä*, *itaʿwi* (en əš-Šaṛg) “tener tosferina”.

tərvās (voz del occitano antiguo según Moliner, p. 1319) “trufa”[32]. Se localiza en el Norte de Mauritania.

Letra ṯāʾ

ṯālūlä (ár. cl. *ṯuʾlūl*) “verruga”.

---

(27) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. “Äṣl əl-Bi□ān ....”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 184.

(28) V. Fitónimos, p. 178.

(29) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 96.

(30) V. Fitónimos, p. 182.

(31) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. “Äṣl əl-Bi□ān ....”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 184.

(32) V. Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. 1934. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* p.99 y Fitónimos, p. 184.

ṯūm (ár. cl. *ṯūm*) “ajo”(33).
ṯawma (pl. *ṯawmāt*) “falange”.

Letra *žīm*

žäbīṛa (ár. cl. *ǧabīra*) “tablilla; escayola”(34). → *ndārət-lu əl-žäbīṛa* “ha sido escayolado”. El siguiente texto relatado por un informante describe el procedimiento en caso de fractura o luxación: *ḥadd yddägdäg yägəbḍ̱ū-h yəntṛu-h iläyn yaṛžaˁ lə-ˁḍ̱am l-bällu ydīrūl-u sigāt nhāṛ-u l-äwwäl iläyn yṛəddū-h mnäyn yvūtu yṛəddū-h w-yərtəb ˁlä ḥālt-u w-yäˁəṛvu ˁannu stärtäb yägəbḍ̱ū-lu ši mn-əl-ḥəmmērä yḥəkkū-h v-ši mn-əl-mä iläyn yˁūd ġlīḍ̱ yägəbḍ̱u ši mn-wäbṛ əl-bəl w-ybäddū-h ˁlä əl-ˁuḍu w-ydīru väwg-u əl-ḥəmmērä w-yˁūd hāḏä ṛəbṭa žäbīṛa ytämm vämm iläyn tväwwät äṛəbˁīn läylä təngla ˁ ˁannu w-yži bāri* “Si una persona se fractura un miembro, se coge este miembro se tira hasta recolocarlo (reducción de la fractura) y se cogen unas tiras de madera con las que se rodea el miembro fracturado durante el primer día; cuando el miembro queda inmovilizado y se aseguran que ha quedado fijo, se coge *ḥəmmērä* (almagre) se machaca y se pone en agua hasta conseguir una masa espesa; se coge *wäbṛ əl-bəl* (lana de camello), se coloca a lo largo del miembro y encima se pone la *ḥəmmērä*, eso es una *ṛəbṭa* (escayola) que queda puesta durante cuarenta días; se le quita y se cura”(35).
mā täžbaṛ išāšrä (lit.: “no encuentra niños”) “estéril”.
žəbhä (ár. cl. *ǧabha*) (pl. *žəbhāt*) “frente”.
žṛab (ár. cl. *ǧarab*) “sarna”. *äžṛab* “sarnoso”.
žuḏām (ár. cl. *ǧuḏām*) “lepra”. *mäžḏūm* (pl. *mäžḏumīn*) “leproso”.
žəṛṯūma (ár. cl. *ǧurṯuma*) (pl. *žäräṯīm*) “microbio”.
žrāyəd (ár. cl. *ǧarīda*) “músculos dorsales”.
žəsm (pl. *ažsām*) “cuerpo”.
žədri (ár. cl. *ǧadariyy*) “viruela”.
žäwv (ár. cl. *ǧawf*) (pl. *žwāv/äžwāv*) “entrañas”.

---

(33) V. Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. 1934. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* p. 175.
(34) Para entablillar un miembro roto.
(35) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. “Äṣl əl-Bi□ān ...”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 184.

mäžəbnä (Prob. ár. cl. *ğbn*) (pl. *mžābən*) "estómago; diarrea, gastroenteritis; gastritis". El médico sabría cuál es la enfermedad exacta a través de las preguntas que le hace al enfermo.
El texto siguiente de uno de los informante explica algunos tramientos tradicionales simples: *əl-mäžəbnä zämän eṣ-ṣayv ydāwū-hä b-žuġmä mn-əl-lbän sāˁa ṃwälli yägəbḍ̱ū-lhä əl-māsxa māsxət läbn əl-bäzzūlä yəngbaḍ̱ läbn əl-bäzzūlä u-yəndār v-ālä u-yuḥammä vī-hä w-tuḥallä u-tənšṛab hāḏä ilā ˁādət mäžəbnət igindi w-ilā ˁād bāṭ(əl) ṯtaqqāl ˁlī-h əl-mäžəbnä yuˁaddäl-lu əl-ˁəlk w-əṣ-ṣəkkəṛ w-mnäyn təmtān yuˁaddäl-lhä ävälläžžīṭ* "Los dolores de estómago se tratan, en la estación seca, con un poco de leche. A veces también con la *māsxa* (infusión de diversas plantas), o con *māsxa* de leche materna, eso en el caso de ser un *igəndi* (alergia alimenticia). Si eran simples molestias de estómago, se trataba con goma arábiga y azúcar. Si los dolores de estómago eran muy fuertes, se les administra *ävälläžžīṭ* (una purga) (V. *supra*).

žəṛḥ (ár. cl. *ğurḥ*) (pl. *žṛūḥa*) "herida". Cuando una persona tiene una herida incisa, se cura con polvo de *ṣallāḥa* "tanino" y *əd-dbāġ*[36] "curtiente". *žəṛḥ vīh ˁayb* (lit.: "herida con pus") "herida infectada". *žṛaḥ*, *yäžṛah* "herir".

žəvn (ár. c. *ğafn*) (pl. *žvūn*) "párpado".

žəll*/*žəld (ár. cl. *ğild*) (pl. *žlūd*) "piel". → *ähl əžžəll* "servicio de dermatología". → *amṛāḍ əžžəll* "dermatología".

žänīn (ár. cl. *ğanīn*) "feto"[37].

žänn, ***ižənn*** (ár. cl. *ğann*) "volverse loco". → *mäžnūn* (pl. *mäžānīn*) "loco".

Letra *ḥāˀ*

ḥäyḅḅāy (ár. cl. *ḥabā*) (lit.: "el que gatea") "larva migrans"[38]. "Larva migrans cutánea es un término clínico que designa una erupción dérmica de carácter lineal y serpiginoso, producida por larvas de gusanos

(36) *dbāġ* sustancia química obtenida de la corteza del árbol *Acacia nilotica* y usada tanto para curtir pieles como para curar heridas.

(37) Acerca de esta voz, v. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux* (*aphorismi*). *Edition du texte arabe et des verions latines avec traduction française et lexique*, p. 283.

(38) La identificación de la enfermedad me ha sido posible gracias a una comunicación verbal del Profesor Nacer Dine Ould Mohamed Baba.

nematelmintos. Algunos autores lo hacen sinónimo de erupción serpiginosa (creeping eruption)”[39].

ḥabbä (ár. cl. *ḥabb*) (pl. *ḥabbāt*) “comprimido”. ***ḥabbä*** (pl. *ḥabbāt*) “grano; pústula”. Esta misma palabra, *ḥabba*, se usa como eufemismo, con el significado de “clítoris”. → *ḥabb tāžä* “acné”. → *ḥabb lə-ʕṛag* “erupción cutánea (producida por el sudor)”. → *ḥabb lə-kwaṛ* (lit.: “granos de los africanos) llamado también *□ängūṛ* (voz perteneciente a la lengua africana wolof). “sífilis”. Los granos a los que se alude son las pústulas sintomáticas de esta enfermedad.

ḥabs əl-bäwl (ár. cl. *ḥabasa* + *bawl*) “disuria; dificultad para orinar de cualquier etiología”.

ḥaḅḅägni (voz ṣanhāža) (*ḥambägni* , en el əš-Šaṛg) “*ḥaḅḅägni* (mijo cocido y machacado al que se añade azúcar)[40]. Es el alimento que se administra a las personas con anemia.

ḥžāṛ əl-kəlwä (ár. cl. *ḥağara* + *kulya*) “cálculos renales”.

ḥžāmä (ár. cl. *ḥiǧāma*) “flebotomía, o arte de sangrar”. Se trata del procedimiento denominado sandgría o flebotomía para evacual artificialmente cierta cantidad de sangre, método muy utilizado en diversas tradiciones médicas.

ḥāžəb (ár. cl. *ḥāžib*) (pl. *ḥwāžəb*) “ceja”.

ḥadžä (ár. cl. *ḥadaž*) (pl. *ḥdäž*) “frufo; fruta”. → *ḥdäž lə-ḥmāṛ* = *ḥanḍ̣al*[41] (*Citrullus cococynthis*) “tuera; coloquíntida”[42]. En la medicina tradicional mauritana, esta fruta amarga se utiliza para tratar a los diabéticos.

tḥassäs, ***yətḥassäs*** (ár. cl. *taḥassasa*) (lit.: “ser afectado sensiblemente por”) “no encontrarse bien”. *təḥsās* “sentirse enfermo”. → *žābər ši mn-ət-təḥsās* “tiene achaques; está indispuesto”.

ḥassāsiyyä (ár. cl. *ḥasāsiyya*) “alergia”.

ḥaṛəgvä (ár. cl. *ḥarqafa*) (pl. *ḥṛāgəv*) “cadera; región lumbar”.

ḥəkkä[43] (ár. cl. *ḥakk*) “prurito”.

---

(39) Véase Varela Castro, C. S. *et alii* “Nota clínica larva migrans cutánea: diagnostico de sospecha y tratamiento en atención primaria”, *Medifam*, vol. 12 n. 10, 2002.

(40) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. “Äṣl əl-Bi□ān...”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 180.

(41) V. Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. 1934. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* p. 80.

(42) V. Fitónimos, p. 181.

ḥəmmērä[44] (ár. cl. *ḥmr*) "almagre". Con el polvo obtenido de esta sustancia, se untan los párpados de la persona que padece conjuntivitis. También se usa para tratar el acné [45].

ḥaml (ár. cl. *ḥaml*) "embarazo". *ḥāməl* "embarazada".

ḥnäš (ár. cl. *ḥanaš*) "serpiente". → *ʿaḍḍət ḥnäš* "picadura de serpiente". En la sociedad Biḏān, existe una serie de curanderos especializados en las picaduras de serpientes; son los llamados *gäbbāḍa* citados en los refranes como éste: *ḥnäš mint ṣṭūlä əlli ktəl-hä u-ktəl gäbbāḍət-hä*: "la serpiente que picó a Mint Ṣṭūlä, además de matarla mató a sus curanderos". Los curanderos tienen una forma de tratar la picadura de la serpiente que consiste en sajar la piel junto a la picadura y aplicar masajes para extraer el veneno. → *ḥnūšt əžžäwv* (lit.: serpientes del vientre) "lombrices intestinales".

ḥank (ár. cl. *ḥanak*, con evolución semántica) (pl. *ḥnūk*) "maxilar".

ḥəmmä (ár. cl. *ḥumma*) "fiebre". Se usa más frecuentemente el término eufemístico *nəʿmä* "favor; gracia" para referirse a ella, *gābəḍtu ənnəʿmä* "tiene fiebre". → *ḥəmmət əl-läyl* "la fiebre nocturna". → *ḥəmmət lə-xrīv* (lit.: "fiebre de la estación lluviosa") "malaria". *ḥəmmət ən-nāmūs* (lit.: "fiebre de los mosquitos") "malaria".

ḥaṛāra (ár. cl. *ḥaṛāra*) "caliente (temperamento); "desequilibrio humoral por exceso de calor". → *ānä mn-ähl əl-ḥaṛāṛa* (lit. "yo soy de la gente de temperamento caliente).

ḥumūḍa (ár. cl. *ḥumūḍa*) "pirosis (sensación de ardor en el esófago y la faringe)".

əl-ḥənnä (ár. cl. *ḥinnāʾ*) "henna" (*Lawsonia inermis*)[46]. Se usa para tratar *igəndi* (V. *supra*).

ḥālä (ár. cl. *ḥāl*) "malestar".

ḥwāṛa (ár. cl. *ḥuwāra*) "vesícula".

ḥaṛakt*/*ḥarkət əžžäwv (ár. cl. *ḥaraka* + *ǧawf*) (lit.: "movimiento del vientre", expresión eufemística) "diarrea".

ḥwäl (ár cl. *ḥawal*) "estrabismo". *aḥwäl* "estrábico".

---

(43) *Hitti's English-Arabic medical dictionary*, pág. 38.

(44) *ḥəmmērä* "Almagre (Óxido rojo de hierro, más o menos arcilloso, muy abundante en la naturaleza). V. Moliner (1998 I: 139).

(45) V. *supra sv tāžä*.

(46) V. Fitónimos, p. 180.

ḥaḷg (ár. cl. *ḥalq*) (pl. *ḥḷūgä*) “paladar”. → *ṭyāḥ əl-ḥaḷg* (lit.: “caída del paladar”) “deshidratación del lactante”.

ḥannkət, ***tḥannäk*** (ár. cl. *ḥank*) “dar la primera toma de pecho al recién nacido otra mujer, hasta que tenga su madre la subida de leche”.

ḥalmä (ár. cl. *ḥlm*) (pl. *ḥalmāt*) “lóbulo de la oreja”.

ḥəzən (ár. cl. *ḥuzn*) “tristeza”. Los médicos tradicionales mauritanos lo consideran como síntoma de enfermedad.

ḥəṛg (ár. cl. *ḥarq*/*ḥaraq*) (pl. *ḥṛūgä*) “quemadura”. *maḥṛūg* “quemado”.

Letra *xāʾ*

maxbaṛ (ác. cl. *maxbar*) “laboratorio”.

xadd (ár. cl. *xadd*) (pl. *xdūd*) “mejilla”.

xaṛṛūb (ár. cl. *xarrūb*) “algarrobas” (fruto del árbol llamado *əṭ-ṭalḥ* (*Acacia raddiana*)[47]. Se usa en varios tratamientos por su gran valor nutricional y virtudes curativas.

xaṛṛaṣ, ***ixaṛṛaṣ*** (ár. cl. *xrṣ*) “examinar (el médico)”. → *xaṛṛṣ-u əṭṭbīb* “el médico lo ha examinado”.

xrūž (ár. cl. *xurāǧ*) (pl. *xəržān*) “ganglio, quiste, pústula, tumor; pólipo”.

maxṛaž (ár. cl *maxraǧ*) “ano”.

xarzä (ár. cl. *xrz*) “garganta”.

xnāvər (ár. cl. *xanfar*, con evolución semántica) “nariz”.

xrīṭ (ár. cl. *xrṭ*) “purga”.

xəlvət (prob. ár. cl. *xlf*) “varicela”.

täxayyulāt (ár. cl. *taxayyal*) “alucinaciones”.

xyāṭa (ár. cl. *xyṭ*) “sutura”.

mətxallaṭ mʿa “que padece (enfermedad)”. → *mətxallaṭ mʿa užīʿ əl-mäžəbnä* “padece del estómago”.

Letra *dāl*

dbāġ (ár. cl. *dibġ*) “curtiente”.

dḥaṛ, *yədḥəṛ* “gemir”.

dāḥūsä (ár. cl. *dḥs*) (pl. *dwāḥīs*) “ampolla”.

daxnä “mijo de grano grande y color pardusco”.

(47) V. Fitónimos, p. 180.

daṛṣ (ár. cl. *drṣ*) (pl. *dṛūṣ*) "muela". → *daṛṣ msäwsä* "muela cariada". → *dṛūṣ lə-ˁgaḷ/dṛūṣ lə-ˁgaḷ* "muelas del juicio".
daṛṣa, ***idaṛṣi*** "tener un uñero".
dämm (ár. cl. *damm*) "sangre". → *damawi* "humor sanguíneo". → *əddämm* "regla". → *zāyəd dämmu* "tiene un exceso de humor sanguíneo". → *dämm vāsəd* "sangre estropeada"(48). Según la creencia popular, las personas que tienen la sangre "estropeada" deben someterse a una pequeña intervención mediante la cual se les sangraba para evacuarla del organismo a través de unas incisiones (*šaṛṭa*) (v. *supra ḥxāmä*). → *əndār-lu əd-dämm* (expresión moderna) "se le ha hecho una transfusión de sangre".

əd'- d'aqqār (voz ṣanhāža) "nenúfar". Sus granos son utilizados para tratar enfermedades de *əl-bärd* (frío) según la denominación popular.
dhən (ár. cl. *duhn*) "grasa animal". *dhīn*/*dhīnä* "pomada; ungüento". → *dhən əl-ḥūt* "aceite obtenido del pescado y utilizado en el tratamiento de varias enfermedades por los Īmrāgən". → *dhən*, *yədhən* "untar; aplicar pomada, ungüento o grasa".
dvūl (*tvūl* en əš-Šaṛg): "escupitajo". *dvəl*, *yədvəl* "escupir".
däggä (ár.cl. *daqq*) (pl. *däggāt*) "inyección". → *däggət əl-quwwä* "perfusión". → *uˁaḷḷgət-lu*/*ndārət-lu däggət əl-quwwä* "tener puesto el suero".
dägdīg (ár. cl. *daqq*) "fractura". → *təsgām əd-dägdīg* "reducción de la fractura". Después de la reducción, se coloca la *žäbiṛa*(49).
dmāġ (ár. cl. *dimāġ*) (pl. *dəmġa*) "cráneo; cerebro". *dmaġ*, *yädmaġ* "herir en la cabeza". *dämġa* (pl. *dämġāt*) "herida en la cabeza" → *užīˁ əd-dmāġ* "dolor de cabeza; cefaleas, migrañas".
dās, ***idūs*** (ár. cl. *dws*) "desmayarse". *däwsä* "desmayo; desvanecimiento; síncope".
ˀidrāk (ár. cl. *ˀidrāk*) "consciencia". → *mā tlä dārək* "está inconsciente".
dähšä (ár. cl. *dahša*, con evolución semántica) "disnea".
dawṛa (ár. cl. *dawra*) "menstruación; periodo menstrual". (Este sustantivo se usa generalmente con artículo).
dwä (ár. cl. *dawāˀ*) (pl. *ädwiyyä*) "medicamento"; *əddāwä*, *yəddāwä* "tratarse".

(48) Cf. *šaṛṭa*.
(49) V. *supra sv žäbīṛa*.

Letra ḏāl

ḏrāʕ (ár. cl. *ḏirāʕ*) (pl. *ḏərʕa*) “miembro superior; antebrazo”.
ḏakar (ár. cl. *ḏakar*) “pene”(50).

Letra rāʾ

ṛāṣ (ár. cl. *raʔs*) (pl. *ṛūṣ*) “cabeza”. → *užīʕ əṛ-ṛāṣ* “cefalea; dolor de cabeza”. → *ḥmä ṛāṣ-u* (lit.: “se le ha calentado la cabeza”) “se ha vuelto loco”; → *ḥummān əṛ-ṛāṣ* “locura”.
ṛubb (ár. cl. *rubb*) “arrope”.
ṛbäyyib (pl. *ṛbäyybāt*) “húmero”.
rəžvä (ár. cl. *rağfa*) “temblores; convulsión; estremecimiento”. *ržəv*, *yəržəv* “temblar”. *gäbəḍ̣tu ərrəžvä* “se ha puesto a temblar”.
riḥm (51) (ár. cl. *riḥm*) “útero”.
əṛtḥam, ***yəṛtḥam*** (ár. cl. *raḥam*, con cambio semántico) “fallecer”. *maṛḥūm* “fallecido”.
rsəġ (ár. cl. *rusġ*) “muñeca”.
ṛagbä (ár. cl. *raqaba*) (pl. *ṛgābi*) “cuello”.
ṛūḥ (ár. cl. *rūḥ*) (lit.: “alma”) “vitalidad”. → *mā vīh/ä əṛṛūḥ* “está muy débil”. *ngaṭət ṛūḥu* (lit.: “se ha cortado su alma”) “morir extenuado”.
rīḥ (ár. cl. *rīḥ*) “viento”. El viento es considerado como muy peligroso y hay que evitarlo. Algunos de los vientos están asociados a algunas enfermedades o síntomas, por ejemplo, *irīvi* “viento seco que sopla del desierto en verano” se suele asociar a *ən-nšāv* “deshidratación”; *əs-sāḥliyyä* (viento procedente del oeste) se asocia a *ən-nāzlä* “resfriados”.
ṛaḍ̣ḍ̣ʕət, ***tṛaḍ̣ḍ̣aʕ*** (ár. cl. *arḍaʕat*) “dar el pecho; amamantar”. *ṛḍ̣āʕa* “hecho de tomar el pecho”. *muṛḍiʕ* “mujer que da el pecho a un recién nacido”.
ṛakkäb, ***iṛakkäb*** (ár. cl. *rakkaba*) “colocar (instrumento médico)”.
ṛakkäb kās “colocar un vaso (a modo de ventosa)”(52). Consiste en colocar un vaso en el que previamente se ha introducido une cerilla encendida (para consumir el oxígeno del recipiente con el fin de que éste actúe como

---

(50) A veces se usa eufemísticamente la expresión *ḏa əlli ʕand-ak* (lit.: “lo que tienes”) para designar este órgano sexual masculino. Si, en cambio se emplea *ḏa əlli ʕand-ək*, se designa el órgano sexual femenino.
(51) V. *Hitti´s English-Arabic medical dictionary*, pág. 48.
(52) Cf. *ḥžāmä*.

ventosa) sobre el lugar que duele. El vaso actúa como una ventosa y alivia momentáneamente el dolor.

riyyä (ár. cl. *riˀa*) (pl. *ryä*) "pulmón".

ṛmaq, ***yaṛmaq*** (ár. cl. *ramaq*) "(tomar) un mínimo vital". Se dice del enfermo inapetente. → *sädd əṛṛamaq* "tomar un mínimo vital". → *vī āxiri ramaqin* "en el último soplo (a punto de morir)"(53).

ṛəbṭa (ár. cl. *rabaṭ*) "escayola".

ṛmäd (ár. cl. *ramad*) "conjuntivitis". Se trataba con cobre, con cobre y *ūnkəl* (mineral ferroso) y cobre con leche materna.

ržəl (ár. cl. *riğl*) (pl. *rəžläyn*) "pierna".

ruṭūbä (ár. cl. *ruṭūba*) "humedad (según la teoría de los humores)"(54).

ṛəkbä (ár. cl. *rukba*) (pl. *ṛkābi*) "rodilla". *ˁayn əṛṛəbä* (lit.: "ojo de la rodilla") "rótula" que se denomina también *mḥāṛət əṛṛəbä* (lit.: "la concha de la rodilla").

ṛaggä, ***iṛaggi əddämm*** (ár. cl. *rqq*) "parar la hemorragia".

ṛvaˁ, ***yaṛvaˁ*** (ár. cl. *rafaˁa*) "enviar un enfermo a un especialista; enviar al enfermo a otro médico considerado con mayor experiencia en la enfermedad que se consulta. Solicitar que un enfermo sea llevado a un hospital de mayor rango para realizar unas pruebas más específicas"**.**

rīg (ár. cl. *rīq*) (pl. *ryūg*) "saliva". *rīg lə-ḥnäš* (ár. cl. *rīq* + *ḥanaš*) (lit. "saliva de serpiente") "insalivación descontrolada que precede el vómito". Sialismo.

Letra zāy

tzägnīn (prob. voz *ṣanhāža*) "vértigo".

zbīb (ár. cl. *zabīb*) "pasas"(55).

zərr (ár. cl. *zirr*) (pl. *zrūrä*) "dolores musculares localizados en los costados y provocados por el frío, según la creencia popular ḥassāní".

---

(53) Esta expresión pertenece al árabe clásico (*fī ˀāxiri ramaqin*) y es usada en Mauritania por todos los hablantes incluidos aquellos que ignoran el árabe clásico; forma parte de las palabras y expresiones integradas en el dialecto ḥassāniyya sin sufrir apenas modificación ninguna.V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 154.

(54) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 293.

(55) V. Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. 1934. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* p. 72.

ẓṛaʕ (ár. cl. *zarʕ*) "mijo". Existen varias especies que se diferencian por el color y el tamaña de sus granos. Las variedades más citadas en las recetas son *bəšnä* y *taġallīt*.

zaʕəvṛān (ár. cl. *zaʕfarān*) (*Crocus safiuus*) "azafrán". Se importa y se emplea en varias recetas tradicionales.

zäyt (ár. cl. *zayt*) "aceite". El más apreciado es el de aceituna que se importa de Marruecos y se emplea, además de con fines culinarios, en los remedios.

zanžābīl (ár. cl. *zanǧabīl*) *Zingiber officinale*) "jengibre". Se importa para fines curativos.

zaġbä (ár. cl. *zaġab*) (col. *zġab*) "pelo".

znād (pl. *zəndä*) (en əl-Gəblä) "leucoma" (v. *infra käwkäb*).

zäggär, ***izäggär*** "inmunizar". *zāgər* "que es inmune a una enfermedad".

mzäkkäm (ár. cl. *zkm*) "resfriado".

zäyyän, ***izäyyän*** (ár. cl. *zyn*) "circuncidar". Se emplea también el eufemismo *gaʕʕad*, *igaʕʕad* (lit.: "hacer sentar"). *təzyān* "circuncisión".

Letra *sīn*

säbäb əl-maṛaḍ (ár. cl. *sabab* + *maraḍ*) (pl. *äsbāb əl-maṛaḍ*) "etiología".

sxəv, ***yəsxəv*** (ár. cl. *sxf*) "desmayarse; desvanecerse". *saxvä* (pl. *saxvāt*) "desmayo; desvanecimiento; síncope". *saxvān* (pl. *saxvānīn*) "desmayado".

sdər (ár. cl. *sidr*) (*Ziziphus mauritania*) "azufaifo"(56). Su fruto es *ən-nbəg* "azufaifas", que forma parte de la dieta de los beduinos, es muy rico en vitaminas. Las hojas de este árbol se usan en polvo para tratar la indigestión (*ət-təxṃä*).

saṛaṭān (ár. cl. *saraṭān*) "cáncer" (57).

səʕlä (ár. cl. *suʕla*) "tisis; tuberculosis".

səmm (ár. cl. *samm*/*simm*/*summ*) "veneno". → *ṭlūʕ əs-səmm* (lit.: subida del veneno"), "sensación de que el dolor provocado por el veneno va subiendo por el miembro donde se ha producido la picadura" (58).

---

(56) V. Fitónimos, p. 179.

(57) V.*Hitti´s English-Arabic medical dictionary*, pág. 53.

(58) V.*Hitti´s English-Arabic medical dictionary*, pág. 45.

sərr (ár. cl. *sirr*) (lit. “secreto”) “enfermedad que se transmite de padres a hijos; enfermedad hereditaria”. →*vīh sərr əl-mäžəbnä* “tiene por herencia genética la enfermedad del estómago”.

sənn (ár. cl. *sinn*) (pl. *sənnäyn*) “diente”.

sawdāwi (ár. cl. *sawdāwiyy*) “humor negro”.

smaġ (prob. de *ṣmġ*) “cerumen”.

səkkəṛ (ár. cl. *sukkar*) “azúcar”. →*maṛaḍ əs-səkkəṛ* “diabetes”.

smīn (ár. cl. *samīn*) (pl. *smān*) “obeso”.

swarəg (prob. ár. cl. *srq*) “dolores que recorren la pierna; dolores de la ciática”.

ishāl (ár. cl. *ˀishāl*) “diarrea”(59).

sūsä (ár. cl. *sawwas*) “caries”.

säwīq (ár. cl. *sawīq*) “mijo tostado y frito”. Indicado como remedio y complemento alimenticio para convalecientes.

məswāk (pl. *msāwīk*) “mondadientes”. Los mondadientes se obtienen del árbol llamado *ādrəs* (v. *supra*) porque la medicina tradicional atribuye a la savia de este árbol la capacidad de limpiar los dientes y protegerlos.

Letra *šīn*

šəbkä (ár. cl. *šabaka*) “fontanela”.

āmšəbbək (pl. *īmšəbbkən*) (en əš-Šaṛg) “tibia”.

šḥam (ár. cl. *šaḥm*) “grasa; obesidad”.

šaṛṭa (ár. cl. *šarraṭ*) “escarificación”. En əl-Gəblä, *šaṛṭa* es sinónimo de *däggä* “inyección”. Esta incisión que se hace en la piel permite la eliminación de *əd-dämm əl-vāsəd* (lit. “sangre estropeada”) según las creencias de los Biḍ̣ān.

šərkāš/*ḥdäž əs-šərkāš* (voz ṣanhāža) (*Citrullus lanatus*) “pipos de sandía”(60). Sus pipos, llamados *šərkāš*, se comen fritos o machacados, con o sin azúcar. Con el *šərkāš* machacado con azúcar se hace un dulce llamado *kḍaym*(61).

šrəg, ***yəšrəg*** (ár. cl. *šariq*) “atragantarse”. *šärgä* “atragantamiento”. Se diferencia de *ġaṣṣa* por ser muy ligera y de consecuencias menos graves.

---

(59) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 297.

(60) V. Fitónimos, p. 179.

(61) V. *infra sv kḍaym*.

šʕaṯ (ár. cl. *šʕṯ*) "Sintomatología marcada, entre otros, por la fragilidad de las uñas y el cabello. Se trataba con el consumo de mucha mantequilla y leche de oveja o de camella.
šʕīr (ár. cl. *šaʕīr*) "cebada".
šʕīrä (ár. cl. *šʕr*) "orzuelo".
tšaʕrīn əžžəl (ár. cl. *šʕr*) "escalofrío; carne de gallina; estremecimiento".
šgīgä (ár. cl. *šaqīqa*) "dolores de muelas; flemón; párulis (flemón de las encías); sinusitis; jaqueca". Se observa que este término designa varias dolencias. Preparación de una cataplasma para el párulis según los informantes: *əš-šgīgä ndirū-lhä mnäyn tūrəm yägbaḏ̣ lhä ḥadd ši mn-əz-zəbdä u-yədḥən bī-h əl-ḥank u-yägbaḏ̣ ši mn-əṣ-ṣallāḥa əl-mädgūgä ḥattä w-yḏärəḏrū-h ʕlī-hä w-ytämm tmuṣṣ ḏīk əš-šgīgä hāḏä yəngāl-lu eṛ-ṛəbṭa* "Si se hinchaba el maxilar, se cogía mantequilla y se untaba el maxilar con ella; se cogía polvo de *ṣallāḥā*[62](tanino), se espolvoreaba sobre la hinchazón; la *ṣallāḥa* se agarraba a la mantequilla y desinflaba la hinchazón, a eso se le llamaba *ṛəbṭa* (ungüento).
mustäšvā (ár. cl. *mustašfàn*) (pl. *mustäšvayāt*) "hospital".
šägg, ***išəgg*** (ár. cl. *šaqq*) "operar". → *ähl əššägg* "servicio de cirugía".
šäläl l-aṭvāl (ár. cl. *šalal*) "poliomielitis". → *šäläl niṣvī* "hemiplegia".
šəršəm (voz ṣanhāža) "(mijo entero, al que no se ha quitado el salvado, cocinado en agua)[63]. Es el alimento que se administra a las personas que tienen anemia.
šaxxaṣ, ***išaxxaṣ*** (ár. cl. *šaxxaṣa*) "diagnosticar". *tašxīṣ* "diagnóstico".
škāl (ár. cl. *škl*) "encía". → *slīx əš-škāl* "retraimiento de las encías". Para curar *slīx əš-škāl* "retraimiento de las encías", el enfermo se enjuaga con orina de cabra u oveja.
šāklä (ár. cl. *škl*) "costado".
mäšlūl (ár. cl. *šalal*) (pl. *mäšlūlīn*) "hemipléjico".
šāmä (ár. cl. *šāma*) "lunar; nevus".

(62) *ṣallāḥa* son los granos del fruto del árbol llamado en ḥassāniyyä, *āmūr* y cuyo nombre científico es *Acacia nilotica*, *Acacia arabica*, V. Fitónimos, p. 180.
(63) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. "Äṣl əl-Bi□ān...". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 179.

šähwä (ár. cl. *šahwa*) (pl. *šähwāt*) “antojo; epitimia (manchas que tienen a veces en la piel los recién nacidos debidas según la creencia popular a un deseo no satisfecho de la mujer durante el embarazo)”.

šäyn l-axlāg “náuseas”.

Letra *ṣād*

ṣāb ən-nväs (ár. cl. *ʾaṣāba* + *nafas*) « ha mejorado (el enfermo).

ṣbuʿ (ár. cl. *ʾiṣbaʿ/ʾaṣbaʿ/ʾuṣbuʿ*) (pl. *aṣbāʿ*) “dedo”.

ṣbäy (ár. cl. *ṣby*) “pupila”.

ənṣṛaʿ, ***yənṣṛaʿ*** (ár. cl. *ṣrʿ*) “estar en coma”. *ṣaṛʿa* “coma; epilepsia; convulsión epiléptica”.

ṣaḥḥa (ár. cl. *ṣaḥḥa*) “salud”(64). *ṣḥīḥ* “sano”. → *gəllət əṣ-ṣaḥḥa* (lit.: “escasez de salud”, expresión eufemística) “enfermedad”. → *aṣaḥḥ mən ḍ̱abb tīrər* “más fuerte que el lagarto de Tīrəs (región al Norte de Mauritania que se prolonga hacia el Sáhara Occidental”(65)). → *māni ṣḥīḥ* “estoy enfermo; no me encuentro bien”. → *mṛa māhi ṣḥīḥa* “mujer embarazada”. A la mujer embarazada, se la considera enferma *māhi ṣḥīḥa* y cuando da a luz, se dice que ya se ha curado *bṛāt*. → *gəllət ṣaḥət lə-ʿläyāt* (lit.: “la enfermedad de las mujeres”) “embarazo”.

ṣvāg (ár. cl. *ṣfq*) *ṣəvga*) “bajo vientre”. Se emplea eufemísticamente para referirse al aparato genital, especialmente el femenino.

ṣəṛṛa (ár. cl. *ṣrr*) (pl. *ṣrəṛ*) “ombligo”.

ṣāg (ár. cl. *sāq*) (pl. *ṣigān*) “pierna”.

ṣaffä, ***iṣaffi*** (ár. cl. *ṣaffà*) (término moderno) “hacerse la diálisis”. *taṣviyyä* “diálisis”.

ṣvāṛ (ár. cl. *ṣfr*) “ictericia”. Hay un refrán que dice: *l-ūnkəl idāwi əṣ-ṣvāṛ* “el *ūnkəl* (sustancia ferruginosa) cura la ictericia”(66).

ṣavrāwi (ár. cl. *ṣafrāwiyy*) “humor amarillo”.

ṣṛag, ***yäṣṛag*** (ár. cl. *saraqa*) “ser asintomático (una enfermedad)”. → *ṣaṛg-u əl-mäṛaḍ* (lit.: “la enfermedad lo ha robado”) “ha tenido una enfermedad asintomática”.

---

(64) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 300.

(65) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 134.

(66) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 91.

ənṣgaˁ*, *yənṣgaˁ (ár. cl. *ṣaqaˁa*) "tener un golpe de calor o estar insolado; tener una crisis nerviosa; volverse loco". *maṣgūˁ* "que ha tenido un golpe de calor; que ha sufrido un ataque nervioso; que está loco". ***ṣgīˁ*** "hecho de tener un golpe de calor".

ṣakaṛāt (ár. cl. *sakarāt*) "agonía". →*huwwä*/*hiyyä v-əṣ-ṣakaṛāt* "está agonizando".

ṣallāḥa (ár. cl. *ṣlḥ*) "curtiente". Es una sustancia obtenida del fruto del árbol llamado *āmūr* (*Acacia nilotica*)(67). Por sus propiedades se emplea como antiséptico y cicatrizante.

äṣlaˁ (ár. cl. *ˀaṣlaˁ*) "que padece alopecia; calvo".

əṣannät*, *yəṣannät (prob. ár. cl. *ṣmt*) "auscultar". *ṣannātä* (pl. *ṣannātāt*) "estetoscopio".

ṣaydaliyyä (ár. cl. *ṣaydaliyya*) (pl. *ṣaydaliyyāt*) "farmacia".

məṣmāṛ (ár. cl. *mismār*) "verruga".

ṣhaṛ (ár. cl. *sahar*) "insomnio".

ṣaṛba (ár. cl. *ṣrb*) "calostros". Por su gran valor nutritivo, los calostros de las ovejas, cabras, vacas y camellas se administran a los niños convalecientes.

ṣaṛˁa (ár. cl. *ṣrˁ*) (pl. *ṣaṛˁāt*) "epilepsia". *ənṣṛaˁ* "sufrir un ataque epiléptico".

ṣəṛṛa (ár. cl. *surra*) (pl. *ṣṛəṛ*) "ombligo".

Letra *ḍād*

ḍūyəˁ (ár. cl. *ḍyˁ*) "muy delgado".

muḍāddāt ḥayawiyyä (ár. cl. *muḍāddāt ḥayawiyya*) "antibiótico". Este neologismo árabe ha entrado recientemente en ḥassāniyya.

ḍəˁv (ár. cl. *ḍuˁf*/*ḍaˁf*) "debilidad; astenia". *ḍaˁīv* (fem. *ḍaˁīvä*) "asténico; débil".

ḍaġṭ (ár. cl. *ḍaġṭ addamm*) "hipertensión".

Letra *ṭāˀ*

ṭbīb*/*ṭabīb (ár. cl. *ṭabīb*) (pl. *äṭibbā*) "médico". *ṭəbb* "medicina". → *ṭəbb taqlīdi* "medicina tradicional". → ***ṭabb*** "centro médico". → *ṭabb lə-xnāvər w-əl-wəḏnäyn* "otorrinolaringología". → *ṭabb əl-mäžəbnä* "gastroenterología". → *ṭabb lə-ˁläyāt* "ginecología".*ṭabb əl-gāšūš* "neumología". → *ṭabb əlwilādä* "obstetricia; tocología". → *ṭabb əl-mäžānīn* "psiquitría;

(67) V. Fitónimos, p. 180.

manicomio”. → *ṭabb l-äsnān* “odontología”. → *ṭabb əl-ʕaynīn* “oftalmología”. → *əṭṭabb ləkbīr* “hospital”.

ṭabīʕa (ár. cl. *ṭabīʕa*) “naturaleza”.

ṭbäygä (ár. cl. *ṭbq*) (pl. *ṭbäygāt*) “catarata”.

ṭraš (ár. cl. *ṭaraš*) “sordera”. *aṭraš* “sordo”.

əṭṭaṛṭag, ***yəṭṭaṛṭag*** (ár. cl. *ṭrq*) “supurar (un absceso)”.

ṭʕām (ár. cl. *ṭaʕām*) (pl. *aṭʕima*) “alimentos; comida”.

ṭāʕūn (ár. cl. *ṭāʕūn*) “peste”.

ṭvä əl-ḥabb (ár. cl. *ṭafiʔ*) “curarse los granos”.

ṭyāḥ əl-haḷg (ár. cl. *ṭāḥ* + *ḥalq*))(lit.: “caída del paladar”) “deshidratación (del lactante)”. → *ṭyāḥ əl-kärš* (lit.: “caída del vientre”) “aborto”.

ṭayḥān (ár. cl. *ṭiḥāl*) (pl. *ṭwāḥīn*) “bazo”.

Letra *ḍ̱a*

ḍ̱vəṛ (ár. cl. *ẓifr/ẓufr/ẓufur*) (pl. *aḍ̱vāṛ*) “uña”.

ḍ̱laʕ, ***yaḍ̱laʕ*** “cojea”. *ḍ̱lāʕ* “cojera”. Las espinas del acacias que se pueden clavar en los pies producen cojeras, por eso los beduinos llevan siempre un *mungāš* (v. *infra*) para sacárselas.

ḍ̱haṛ (ár. cl. *ẓahr*) (pl. *ḍ̱hūṛa*) “espalda”. *užīʕ əḍ̱-ḍ̱haṛ* “dolor de espalda; lumbago”.

ḍ̱īg (ár. cl. *ḍyq*) (voz usada en əš-Šaṛg) “asma”(68). → *ḍ̱īg ən-nväs* “dificultad para respirar; angustia”. → *ḍ̱īg l-axlāg* “malestar; tristeza”. Los médicos tradicionales mauritanos lo consideran como un primer síntoma de enfermedad.

maḍ̱əḥkä (ár. cl. *ḍāḥika*) (pl. *mḍ̱āḥək*) “incisivo”.

ḍ̱alʕa (ár. cl. *ḍlʕ*) (pl. *ḍ̱ləʕ*) “costilla”.

Letra *ʕayn*

ʕātəg (ár. cl. *ʕtq*) (pl. *ʕwātəg*) “deltoides”.

ʕāž (ár. cl. *ʕwǧ*) “encías”. → *slīx əl-ʕāž* “retraimiento de la encía”.

(68) Es llamado en árabe clásico *arrabw*, v. *Hitti´s English-Arabic medical dictionary*, pág. 48.

ʕərg (pl. *ʕrūg*) "nervio; arteria"(69). → *ʕərg ənnsä* "el nervio ciático". Los dolores producidos por el ciático obligan, a falta de otro remedio eficaz, a cortar el nervio ciático *gṭīʕ ʕərg ənnsä*, práctica poco común en əl-Gəblä.

ʕəlk (ár. cl. *ʕilk*) (sing. *ʕəlkä*)(70) "goma arábiga". Resina obtenida del gomero, árbol llamado en ḥassāniyya *ērwār* (əl-Gəblä) o *äwurwār* (əš-Šaṛg) (*Acacia senegal*). Es uno de los productos más versátiles de la fitoterapia ḥassānī, ya que se emplea en varias recetas y remedios tradicionales, especialmente para tratar la tos y algunas dolencias digestivas tales como el estreñimiento y la pirosis(71). Es conocido por ser un laxante muy efectivo. Se puede hervir para elaborar una infusión comúnmente usada para curar *igəndi* (v. *supra*). Se puede usar para parar la epistaxis, o hemorragia nasal. Se machaca, se moja y se hace con ella una masa que se pone sobre las alas de la nariz. A veces se tuesta, se machaca y se añade a la leche azucarada para ser administrada a los enfermos como bebida vigorizante. Además, se emplea como parte de la *žäbīṛa* (v. *supra*).

ʕadwa (ár. cl. *ʔaʕdà*) "contagio". → *mäṛaḍ yəʕdi* "enfermedad contagiosa". Existe un refrán ḥassānī que dice: *qalīl əl-ʕadwa iḍəṛṛ* "poco contagio daña".

ʕādä (ár. cl. *ʕāda*) "menstruación".

ʕsäl (ár. cl. *ʕasal*) "miel". Es conocida por sus numerosas virtudes curativas y se usa para tratar todo tipo de enfermedades; de hecho, los Biḏān asocian la palabra *ʕsäl* a la expresión *fīhi šifāʔun min kulli dāʔ* , es decir que cura todas las enfermedades.

ʕrəv, ***yəʕrəv*** (ár. cl. *ʕrf*) "padecer epistaxis; sangrar por la nariz". *ʕrāv* "epistaxis".

ʕaqīma (ár. cl. *ʕaqīma*) "estéril".

tʕāgəb, ***yətʕāgəb*** (ár. cl. *ʕqb*) "tener una luxación". → *təṛžāʕ əttəʕgāb* "reducción de la luxación". Después de la reducción, se coloca la *žäbiṛa*(72) "tablilla".

ʕgaṛ, ***yaʕgaṛ*** (ár. cl. *ʕuqāra*) "provocar una recaída; hacer daño al tocar una herida". *nəʕgaṛ* "tuvo una recaída". *ʕəgəṛ* "recidiva".

---

(69) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 306.

(70) V. Fitónimos, p. 180.

(71) Sensación de ardor en el esófago y la faringe, acompañada de flatulencia, cf. Moliner (1998: II689).

(72) V. *supra žäbīṛa*.

ʿāgǝr (ár. cl. *ʿuqr*) "estéril".
staʿmäl, ***yǝstaʿmäl ǝddwä*** (ár. cl. *istaʿmala*) "tomar un medicamento; tratrse".
ʿamaliyyä žirāḥiyyä (ár. cl. *ʿamaliyya ğirāḥiyya*) "intervención quirúrgica".
ʿanb (ár. cl. *ʿnb*) (fruto del árbol llamado *ātīl Maerua crassifolia*)(73). El refrán dice: *ǝl-ʿanb ǝl-lāwi iṣḥḥaḥ w-idāwi* "el *ʿanb* (fruto del *Maerua crassifolia*) maduro fortalece y cura".
ʿanbaṛ (ár. cl. *ʿanbar*) "ámbar".
ʿayn (ár. cl. *ʿayn*) (pl. *ʿaynīn*) "ojo".
ʿangṛa (pl. *ʿnāgǝṛ*)(74) "coronilla".
ʿayš (ár. cl. *ʿayš*, con evalución semántica) "gachas". Los médicos tradicionales, especialmente en la región de ǝl-Gǝblä, lo recomiendan para tratar todo tipo de enfermedades. → *nǝvgä mn-ǝl-ʿayš* "ración de gachas". Suele ser la medida de las gachas y la cantidad que debe comer cualquier persona a diario. Hay otra medida muy similar, *täwgǝllä mn-ʿayš bǝšnä* "ración de medio kilogramo de mijo para hacer gachas" (75).
ʿuḍu (ár. cl. *ʿuḍw*) (pl. *aʿḍā*) "miembro"(76).
tʿāvä, ***yǝtʿāvä*** (ár. cl. *taʿāfà*) "mejorar (el enfermo)". → *ṛa ǝl-ʿāvyä* (expresión de ǝš-Šaṛg) "mejorar (el enfermo)".
ʿargūb (ár. cl. *ʿurqūb*) (pl. *ʿrāgǝb*) "el tendón de Aquiles".
ʿaṣabi (ár. cl. *ʿaṣabiyy*) "emotivo".
ʿaḍ̣lä (ár. cl. *ʿaḍala*) (pl. *ʿḍ̣al*) "bíceps".
maʿgaḷ (pl. *mʿāgǝḷ*) "corva".
ʿilāž (ár. cl. *ʿilāğ*) "tratamiento; medicamento"(77).
ʿalīl (ár. cl. *ʿalīl*) "enfermo", en general se usa más para referirse a enfermos mentales(78).
ʿaṣbä (ár. cl. *ʿaṣab*) (pl. *ʿṣab*) "músculo; membrana". → *ʿgīd lǝ-ʿṣaybä* "tirón muscular; tener un calambre".

---

(73) V. Fitónimos, p. 179.
(74) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 233.
(75) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 201.
(76) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 306.
(77) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 307.
(78) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 307.

ʿagṛab (ár. cl. *ʿaqrab*) (pl. *ʿgarəb*) "alacrán". Contra el veneno del alacrán, existen los *gabbāḍ̣a* (personas que tienen el don de curar el veneno tanto de las serpientes como de los alacranes).

ʿangṛa "coronilla".

ʿṛag (ár. cl. *ʿaraq*) "sudor".

ʿṭaṣ, ***yaʿṭaṣ*** "estornudar". *ʿṭāṣ* "estrornudo". El refrán ḥassānī dice: *mšä əl-bās mʿa lə-ʿṭāṣ* "se fue la enfermedad con el estornudo", expresión que se pronuncia cuando un enfermo estornuda.

ʿḍ̣am (ár. cl. *ʿaẓm*) (pl. *ʿḍ̣ām*) "hueso". → *ʿḍ̣am əṣṣāg /žāḥəd ənnəʿmä* (lit.: "el que no reconoce la prosperidad) (en əl-Gəblä) "tibia". *ähəl l-aʿḍ̣ām* "servicio de traumatología". → *užīʿ l-aʿḍ̣ām* "reumatismo". → *yābəs ʿlä l-aʿḍ̣ām* "famélico; desnutrido y deshidratado".

ʿayb (ár. cl. *ʿayb*, con evolución semántica) "pus".

ʿəṭəb (ár. cl. *ʿaṭab*) "lesión".

aʿmä (ár. cl. *ʾaʿmà*) "ciego".*ʿmä* "ceguera".

Letra *ġayn*

ġrūnvəl (79) (ár. cl. *qaranful*) "clavo (*Eugenia caryophyllata*)". Es usado en varias recetas, entre ellas *lə-bxūṛ*.

tġaḏḏä, ***yətġaḏḏä*** (ár. cl. *taġaḏḏà*) "alimentarse". Se dice del enfermo inapetente que apenas toma comida.

ġaṣṣ, ***iġəṣṣ*** (ár. cl. *ġaṣṣ*) "atragantarse". En la cultura de los Biḍ̣ān, atragantarse es un deshonor, por lo que debe evitarse tomando pequeños bocados, masticándolos bien y tragando con tranquilidad. Si, por cualquier razón, se produce el atragatamiento, se da un golpe seco en la nuca para provocar la expulsión del bocado.

ġaṭṭa "fiebre muy fuerte". → *ʿlīh ġaṭṭa* "tiene una fiebre muy fuerte".

ġənnä (ár. cl. *ġunna*) "gangueo". *b-ġənntu* "gangoso".

ġaybūbä (ár. cl. *ġaybūba*) "coma". → *v-ġaybūbä* "está inconsciente; está en coma".

ġarḏūv (prob.voz ṣanhāža) (pl. *ġrāḏīv*) "hipocondrio".

(79) V. Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* , p. 153.

Letra *vāʾ*

vḥaṣ, ***yävḥaṣ*** (ár. cl. *faḥaṣ*) "examinar (el médico)". *vuḥūṣ* "pruebas médicas diversas: análisis de sangre, de orina, etc". → *ktəb-lu əṭṭbīb vuḥūṣ* "el médico le prescribió unas pruebas". → *vaḥṣu əṭṛbīb* "el médico lo examinó". → *vḥaṣ əd-dämm* (término moderno) "análisis de sangre". → *vḥaṣ əl-bäwl* "análisis de orina".

vutəg (ár. cl. *vtq*) (pl *vtūgä*) "hernia". *mävtūg* "herniado".

vudəʿ (ár. cl. *fadaʿ*) (pl. *vdūʿa*) "esguince; torcedura; distensión de una articulación". *mävdūʿ* "que padece distensión de una articulación; torcedura de un miembro".

vəẓẓēra (Prob.voz ṣanhāža) (pl v*əẓẓēṛāt*) "vesícula; erupción cutánea". *vaẓẓaṛ*, *ivaẓẓaṛ* "tener una erupción cutánea".

vəṛṭ (pl. *vṛūṭa*) "cicatriz".

vārəġ (ár. cl. *frġ*) (*vārəq* en əš-Šarg): (lit.: "acabado") "muy delgado; persona muy debilitada por una enfermedad". *vrūġ əl-mä* "deshidratación".

väträ (ár. cl. *fātir*) "astenia; debilidad". *vätrān* (fem. *vätrānä*) "cansado; asténico".

väsxa (ár. cl. *fsx*) (pl. *väsxāt*) "calvicie parcial".

vṭām (ár. cl. *fiṭām*) "destete". El destete tiene lugar a los dos años de lactancia en la sociedad de los Biḏān.

mävṣal (ár. cl. *mafṣil*) (pl. *mvāṣəl*) "articulación". → *užīʿ lə-mvāṣəl* "dolor de las articulaciones; reumatismo".

vaqṛ əddämm (ár. cl. *faqr addamm*) "anemia".

vāləž (ár. cl. *fāliğ*) "hemiplejia"[80], aunque para algunos informantes es la "enfermedad de Parkinson".

välžä (ár. cl. *flğ*) "distanciamiento de los incisivos, creando un espacio entre ellos que da la impresión de que ha caído algún diente".

vəlkä (ár. cl. *filka*) (pl. *vlək*) "vértebra".

təvlāḥ (ár. cl. *falḥ*) "ulceración".

vumm (ár. cl. *fam*) (pl. *affām*) "boca".

vustəq (ár. cl. *fustaq*) "pistachos". Es considerado como el reconsituyente por excelencia.

---

(80) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 312.

Letra *qāf*

qərḥa (ár. cl. *qarḥa*) “úlcera de estómago”.
quwwä (ár. cl. *quwwa*) “vigor; vitalidad”.

Letra *gaf*

gäbbāḏ̣ (ár. cl. *qbḍ*) (pl. *gäbbāḏ̣a*) (lit.: “cogedor de veneno”): curanderos especializados en curar la picadura de las serpientes mediante unos masajes. → *yagbaḏ̣ əs-səmm* (lit.: “coger el veneno”) “curar la picadura de la serpiente mediante unos masajes”.

gäbbāḏ̣a (pl. *gäbbāḏ̣āt*) “matrona”. Este oficio se incluye entre los *mžaṛṛbīn* puesto que lo ejercen generalmente mujeres de avanzada edad que han adquirido la experiencia asistiendo previamente a muchos partos junto con otras mujeres de mayor edad y experiencia. En cada campamento de beduinos había una o varias *gäbbāḏ̣āt*.

gḏāyä (ár. cl. *qaḏà*) “legaña”.

lə-grīnä (ár. cl. *qarīna*) “epilepsia; eclampsia”. *grən*, *yəgrən* “tener un ataque epiléptico”. ***mägrūn*** (pl. *mägrunīn*) “epiléptico”.

gərwīš (prob. (*grāsīš*) “cartílago”.

gṛūn äžäkān(81) (voz compuesta de *qarn* + *äžäkān*) “variedad silvestre de la fresa”.

gdəm (ár. cl. *qadam*)(82) (pl. *gdām*) “talón”.

gḏəv, ***yəgḏəv*** (ár. cl. *qaḏaf*) “vomitar”. *gḏāv* “vómito”.*gḏāv əd-dämm* “vómito de sangre”.

gäšbä (ár. cl. *qšb*) “caspa”.

gṛaˁ (ár. cl. *qaraˁ*) “tiña”.

tgärraˁ, ***yətgärraˁ*** “eructar”. *təgrāˁ* “eructo”.

gaṣṣ (ár. cl. *qaṣṣ*) (pl. *gṣūṣa*) “esternón”.

gəṭəˁ (ár. cl. *qṭˁ*) “hernia”. → *gəṭəˁ əl-ḥaṛəgvä* “hernia lumbar”. → *gəṭəˁ əḏ̣ḏ̣haṛ* “hernia dorsal”; → *gəṭˁ əṣ-ṣvāg*: “hernia inguinal”. *gṭūˁa* “agujetas”.

gˁād (ár. cl. *qaˁad*) (lit.: el hecho de sentarse”. Es un eufemismo) “defecación”.

gändä, ***igändi*** (voz ṣanhāža) “está padeciendo *igəndi* (perturbaciones debidas al consumo excesivo de ciertos productos como la sal o la manteca)”.

---

(81) V. Fitónimos, p. 184.

(82) Obsérvese la restricción semántica que se da en ḥassāniyya para esta palabra (*qadam* en árabe clásico es pie, pero en ḥassāniyya es sólo talón).

gāšūš (Prob. voz ṣanhāža) (pl. *gwāšīš*) "pecho; tórax". → *wžīʕ əl-gāšūš* "neumopatía común". →*gābḏu əl-gāšūš* "tiene una ligera neumopatía".

gaḷb (ár. cl. *qalb*) (pl. *gḷūbä*) "corazón". → *ṭabb əl-gaḷb* "cardiología". → *ähl əl-gaḷb* "servicio de cardiología". → *nvīḏ əl-gaḷb* (lit.: "sacudida del corazón") "taquicardia". → *bārəd gaḷb-u* (lit.: "su corazón está frío") "flegmático".

gämḥ (ár. cl. *qamḥ*) "trigo".

gäyḥ (ár. cl. *qayḥ*) "pus".

gāymä (ár. cl. *qāʔima*) (pl. *gwāyəm*) "pierna; muslo".

gūb (ár. cl. *qūb*) "descamación".

məgwət (ár. cl. *qwt*) "bulímico".

gäyṭnä (voz ṣanhāža) "cura con dátiles inmaduros". Esta tradición de los Biḏān tiene lugar anualmente entre los meses de junio y agosto. Numerosas personas, con diferentes sintomatologías, pasan un periodo en los oasis comiendo diariamente dátiles inmaduros para curarse.

Letra *kāf*

käbdä*/käbid* (ár. cl. *kabid*) "hígado". → *vīh əl-käbid* "padece una enfermedad hepática o cirrosis, por ejemplo".

kəttān (ár. cl. *quṭn*/*quṭun*) "algodón".

kəḥḥa (ár. cl. *kuḥḥa*)*"tos"*. → *ähl əl-kəḥḥa* "los que padecen enfermedades pulmonares crónicas o agudas: tuberculosis, enfisemas, etc". El texto siguiente de uno de los informantes alude a la manera en la que los Biḏān trataban antiguamente la tuberculosis: *əl-kəḥḥa ṣaḥḥət əl-məslmīn: ḏīk mulāhä yənḥaṛ w-ytämm yäwkäl ət-tīšṭāṛ w-ydīr mʕā-h l-ūdək ilā ʕätt* (*ʕādət*) *lli māhi šänīʕa* "Cuando uno enferma de tuberculosis, se mata para él un camello. Se le da *tīšṭāṛ* (carne acecinada) a la que se añade *l-ūdək* (grasa de la joroba del camello), siempre que no sea muy severa". → *kəḥḥət əd-dämm* (lit.: "tos con sangre") "hemoptisis".

kəḥlä (ár. cl. *kuḥūl*) "alcohol; antimonio; colirio". Protege los ojos, según la tradición Biḏān. Entre los Biḏān, lo usan tanto las mujeres como los hombres para protejer sus ojos del efecto del intenso sol y como colirio para afecciones oculares ligeras.

kḥāl əl-ʕayn (ár. cl. *ʔakḥal* + *ʕayn*) "córnea".

tkärdīʕ "contusión". *kärdaʕ, ikärdaʕ* "contusionar".

kärš (ár. cl. *kirš*) (pl. *krūšä*) "vientre".

kṛāˤ (ár. cl. *kurāˤ*) (pl. *kaṛˤayn*) “pie”.

kəṛvəṣ (ár. cl. *takarfas*) “parálisis de la mano”.

käzzāz (ár. cl. *kuzāz*) “tétanos”.

kəsrä (pl. *ksūr*) “torta”; se elaboran con harina de mijo o trigo y se administran a los convalescientes.

kətv (ár. cl. *katf*/*kitf*/*katif*) (pl. *äktāv*) “hombro; homóplato”. → *lsān əl-kətv* “punta del omóplato”.

tākəlkālət (voz de əš-Šaṛg) “cataplasma”. *kälkäl*, *ikälkäl* (voz de əš-Šaṛg) “aplicar una cataplasma”.

kəlwä (ár. cl. *kulya*/*kulwa*) (pl. *klä*) “riñón”. → *vīh əl-kəlwä* “tiene un cólico nefrítico”.

kurān (voz ṣanhāža) (la variedad de mijo llamada *bəšnä* al que se quita el salvado y se cocina). Es el alimento que se da a los que padecen anemia.

kəṣəṛ (ár. cl. *kasr*) “fractura”.

kämmūn (ár. cl. *kammūn*) “comino”.

kḍaym (voz ṣanhāža) “dulce hecho con *šərkāš* machacado con azúcar”(83). Por ser muy nutritivo y fácil de comer, se da a los ancianos.

kaˤbä (ár. cl. *kaˤb*) (pl. *kˤab*) “tobillo”.

kāvūṛ (ár. cl. *kāfūr*) “alcanfor”(84).

käwkäb (ár. cl. *kawkab*) (pl. *kwākəb*) “leucoma”. “Mancha blanca opaca que se forma en la córnea del ojo”(85).

käyy (ár. cl. *kayy*) “cauterio”. Este remedio se usaba y se sigue usando en las aldeas como práctica de los *mžaṛṛbīn*. Tiene una larga tradición en el mundo árabe y es mencionado en un proverbio árabe antiguo según el cual *ˀāxiru ddawāˀi lkayyu* “el último remedio es el cauterio”.

käläb (ár. cl. *kalab*) “rabia”.

kūkri (pl. *kwākri*) “laringe”.

Letra *lām*

(83) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. “Äṣl əl-Bi□ān...”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3 (1998) pág. 179.

(84) V. Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. 1934. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* p.95.

(85) Cf. Moliner, tomo II, pág. 175.

lbän (ár. cl. *laban*) “leche”. Por ser un alimento muy completo, se usa para curar todo tipo de dolencias. Se toma fría; caliente; mezclada con agua y agria. Según sea de cabra, oveja, vaca, camella o burra tiene una indicación u otra. La leche de cabra está indicada para *əl-ḥaṛāṛa* (“desequilibrio humoral por exceso de calor”). La leche de burra (*lbän ləḥmaṛāt*) se usa para curar la tosferina. La leche materna se emplea también en varios tratamientos (V. *supra*).

lḥaymāt (ár. cl. *lḥm*) “amígdalas”.

lsān (ár. cl. *lisān*) (pl. *ləsnä*) “lengua”.

ləṭˁ (ár. cl. *lṭˁ*) (pl. *lṭūˁa*) “contusión; cardenal; hematoma”. *lṭaˁ*, *yälṭaˁ* “contusionar; producir un cardenal, un hematoma”.

lävˁa (ár. cl. *ˀafˁà*) “víbora”.

ḷāḷu “hojas del baobab”(86). Por ser purgantes, se mezclan con los alimentos astringentes.

läymūn (ár. cl. *laymūn*) “limón”.

läyyä (ár. cl. *layya*) “disentería”. Se trataba, entre otros remedios, con mantequilla diluida en té.

laˁbət əḍḍalmä ˁlä ˁaynīh (ár. cl. *laˁiba*) (lit.: “la oscuridad jugó sobre sus ojos”) “ha tenido vértigos”.

Letra *mīm*

mbaṭāṣ (del francés: *patate*) (*Ipomea batatas*) “batata”.

ṃutri (voz ṣanhāza) “mijo de grano pequeño”.

maḥwaṛ (ár. cl. *ḥāra*, *yaḥūr*)(87) “pirosis; ardor de estómago”(88).

mžaṛṛab (ár. cl. *muğarrib*) “experimentado; practicante”(89). Tal como quedó explicado anteriormente, existen dos vías para la adquisición de los conocimientos médicos, la de los libros y de la práctica médica basada en

(86) V. Fitónimos, p. 182.

(87) Es probable que esta palabra tenga como origen el verbo clásico *ḥāra*, *yaḥūru* que significa “volver, retornar”. De hecho, quien padece *almaḥwaṛ*, o acidez de estómago, tiene la sensación de ardor cuando se produce el retorno hacia el esófago y la faringe de los ácidos procedentes del estómago.

(88) Pirosis: trastorno digestivo, síntoma de dispepsia, que consiste en sensación de ardor en el esófago y la faringe. Recibe en castellano varios nombres. Acidez de estómago, ardor de estómago, ardores.

(89) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 129.

la observación y la experiencia. Para los Biđān, la experiencia, o adquisición del conocimiento mediante la práctica médica está considerada por encima de los estudios teóricos de la medicina, como lo indica el refrán ḥassānī: *sāl mžaṛṛab lā tsāl ṭbīb* “pregunta a un experimentado, no a un médico”. Los experimentados *lə-mžaṛṛbīn* suelen ser personas mayores, hombre y mujeres, que por su observación y práctica han curado muchos enfermos, lo que les confiere un respeto y los avala ante los ojos de la gente del lugar.

mərrä (pl. *mərrāt*) “eczema”.

maṛṛāṛa “vesícula biliar; bilis”. ***mərrä*** “prurito”. → ***mṛāṛ əl-vumm*** (ár. cl. *marāra*) “mal sabor de boca”.

märräs, ***imärräs*** (ár. cl. *mrs*) “masajear; palpar”. *təmrās* “masaje”.*märrās* (pl. *märrāsä*) “fisioterapeuta; masajista”. La medicina tradicional mauritana recomienda los masajes para aliviar los dolores musculares, el cansancio e incluso para bajar la fiebre.

maṛaḍ (ár. cl. *maraḍ*) (pl. *ämṛāḍ*) “enfermedad”. *maṛṛaḍ*, *imaṛṛaḍ* “provoca enfermedad”. → *hāḏa əṭ-ṭʕām imaṛṛaḍ* “esta comida provoca la enfermedad”. → *maraḍ mtīn/šänīʕ* “enfermedad grave”. *mumärriḍ* (*mumärriḍīn*) (término moderno) “enfermero”. *märīḍ* “enfermo” (en əš-Šaṛg, se dice *mäwžūʕ*). *ämṛāḍ əl-žihāz əl-bäwlī* (término moderno) “urología”.

māsxa (ár. cl. *masax*) (lit.: “la insípida”) “alimento sin sal ni materia grasa para enfermos del corazón”. En əl-Gəblä, la *māsxa* suele designar varios tipos de infusiones.

maṛväg (pl. *mṛāvəg*) “codo”.

maxxāxa (ár. cl. *muxx*) (pl. *maxxaxāt*) “médula espinal”.

mäžəbnä (ár. cl. *žbn*) (pl. *mžābən*) “estómago”.

mizāž (ár. cl. mizāǧ) “temperamento; naturaleza”.

məṣṛān (ár. cl. *ʔamṣira*) (pl. *mṣāṛīn*) “intestino”. → *əlməṣṛān lə-ġlīđ* “intestino grueso”; *əlməṣṛān əzzāyəd* “apéndice”. → *ʕamaliyyət əlməṣṛān əzzāyəd* (expresión moderno) “apendicetomía”.

mäni (ár. cl. *maniyy*) “esperma; semen”.

mäwt (ár. cl. *mawt*) “muerte”.

mšä (ár. cl. *mašà*) (lit.: “se marchó; se fue”). Se trata de un eufemismo. “acaba de morir; morir”.

məlḥ (ár. cl. *milḥ*) "sal". Los Biḏān consideran que el exceso de sal en la comida puede causar el llamado *igəndi*(90).

misk (ár. cl. *misk*) "almizcle".

mäkkä "maíz" (*Zea mays*)(91). Dado su alto valor nutritivo, el maíz es usado, al igual que otros cereales, como complemento alimenticio. *ˁayš mäkkä* "gachas hechas con harina de maíz".

Letra *nūn*

nbaḍ, ***yänbaḍ*** (ár. cl. *nabaḍa*) "tomar el pulso"(92).

nxāṛa (ár. cl. *manxar*) "alimentación por vía nasal". Los enfermos que no pueden tragar suelen alimentarse por esta vía. En este caso, la leche más usada es la leche materna, aunque a veces se usa la de cabra también.

ən-nšä (ár. cl. *našāʾ*) "papilla (hecha con harina de mijo)". Según el refranero ḥassānī *əlli ˁīštu ən-nšä mšä* "el que se alimenta exclusivamente de papilla, se muere"(93). A pesar de lo que dice el refrán, esta papilla, si se le añade leche y mantequilla, se convierte en un buen complemento alimenticio que se administra normalmente a los enfermos débiles y a las mujeres recién paridas.

näšbä (ár. cl. *nšb*) (pl. *näšbāt*) (lit.: punzada en el costado) "dolor de costado; dolores musculares agudos". El texto del informante: *ən-näšbä yˁaddlūl-hä läbn-əl-bəl əd-dāvi waḷḷa yuṭayyäb l-mulā-hä ši mn-əl-lḥam w-yəndägg w-yuražžaˁ l-mā-h w-yäšəṛbu w-tudāwä b-əd'-d'äffä*, "*ən-näšbä* se trata con leche de camella templada. Otro tratamiento consiste en cocinar carne cuyo caldo se conserva. Se machaca la carne y se vuelve a poner en su caldo y la toma el enfermo. También se trata con *d'äffä*(94)(leche mazada)". → *tənšāb* (lit.: "sensación de punzada en el costado) "dolor de costado".

nšəg, ***yənšəg*** (ár. cl. *našiqa*) "inhalar".

---

(90) V. *supra*.

(91) V. Fitónimos, p. 184.

(92) Comunicación verbal del Profesor Nacer Dine Ould Mohamed Baba.

(93) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī*..., pág. 170.

(94) El informante explica qué es *əd'-d'äffä* en el texto siguient: *əd'-d'äffä yəngba□ ši mn-əl-lbän ləḥlīb w-təngba□-lu šəkwä ždīdä w-ydirū-h vī-hä w-ytämm yəntxa□ iläyn təmṛəg mənnu əz-zəbdä yuḥallä w-ynəˁṭa l-əl-märīḍ w-yäšəṛb-u*: *əd'-d'äffä* "se coge un poco de leche recién ordeñada, se toma una *šəkwä* (odre para la leche) nueva, se pone en ella; se maza hasta separar la nata, se añade azúcar a la leche y se da al enfermo para que la beba".

ntvaˁ, ***yəntvaˁ*** (ár. cl. *nafaˁa*) “mejorar (el enfermo)”.

nxāmä (ár. cl. *nuxāma*) “escupitajo”. *tnaxxam* “escupir moco”. → *nxāmä ṣavṛa* “escupitajo amarillo”.

nāzlä (ár. cl. *nazala*) “gripe”.

naṣṣal, ***inaṣṣal*** “extraer una muela”. La extracción de dientes y muelas la lleva a cabo un *mžaṛṛab* “practicante”. → *naṣlət-lu sənn* “se le ha caído un diente”.

nvāx (ár. cl. *nafaxa*) “hinchazón”. *məntvax* “hinchado”.

nvər, ***yənvər*** “sonarse”.

nəvgä mn-əl-ˁayš (ár. cl. *nafaqa* + *ˁayš*) “ración de gachas”.

nāgəḏ̣ (ár. cl. *nqḍ*) “delgado”.

təngīˁa “infusión; tisana”.

nāḏ̣əṛ (ár. cl. *nẓr*) (pl. *nāwḏ̣əṛ*) “sien”.

nafṭa (ár. cl. *nafṭa*) (pl. nvəṭ) “forúnculo; pústula; absceso”.

nmäylä (ár. cl. *namla*) “impétigo”.

tənmāl “hormigueo (en cualquier parte del cuerpo)”.

nəvsət (ár. cl. *nifās*) “parió”. *nvās* “parto”. *nävsä* “recién parida; parturienta”. → *dämm ən-nvās* “loquios”.

tnäffäs, yətnäffäs “respirar”. *nväs* (ár. cl. *nfs*) “aliento; respiración”. →*ġläg ən-nväs* “sofocar”. → *nġalgət näfsu* “estar sofocado”.

mungāš (ár. cl. *minqāš*) “pinza para sacar espinas”(95). Este aparato, de fabricación local y que llevan todos los beduinos, tiene dos partes, una en forma de aguja para abrir la piel y la otra, unas pinzas para sacar la espina clavada.

nəvdä (ár. cl. *nfḏ*) “punto de sutura”.

nāb (ár. cl. *nāb*) (pl. *nibān*) “canino”.

Letra *hāʔ*

hədb əl-ˁayn (ár. cl. *hadib* + *ˁayn*) (pl. *ähdāb əl-ˁaynīn*) “pestaña”.

muhaddiʔ (ár. cl. *muhaddiʔ*) “calmante”.

haḏäyān (ár. cl. *haḏayān*) “desvarío; locura; delirio”.

haḍm (ár. cl. *haḍm*) “la digestión; la defecación (eufemismo)”.

həgiyyä (prob. ár. cl. *hayqam*) “hipo”.

---

(95) V. Ould Mohamed Baba, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī...*, pág. 250.

Letra *wāw*

wäbā (ár. cl. *wabāʔ*) (pl. *äwbiʔa*) “epidemia”.

ūžaʕ (ár. cl. *waǧaʕ*) “enfermedad; dolor; sufrimiento”. → *yawžaʕni ṛāṣi* “me duele la cabeza”. *mawžūʕ* (voz usada en əš-Šaṛg) “enfermo”.

wäddāžä (ár. cl. *wdǧ*) “zona cervical; nuca”.

wäswās (ár. cl. *waswās*) (pl. *wäsāwīs*) “alucinaciones”. *mwäswäs* “alucinado; maniático”. → *ähl əl-wäswās* “alucinados”.

ugūv ən-nväs (ár. cl. *waqaf* + *nafas*) “disnea”(96).

waṛam (ár. cl. *waram*) “tumor”(97). → *ūrəm*, *yurəm* “inflarse; inflamarse”. *wārəm* “inflamado; abultado”. *wärmä* (pl. *uräm*) “abultamiento; bulto; edema”.

twaẓwīẓ əl-wuḏnäyn (onomatopeya) “zumbido de oídos”.

waṣvä (ár. cl. *waṣfa*) “receta”.

wəlsīs (prob. voz ṣanhāža) (pl. *ulāsīs*) “ganglio”. *mwälsäs* “tiene los ganglios inflamados”.

ūdək (ár. cl. *wadak*) “grasa de la joroba del camello cocinada hasta transformarse en grasa líquida que, una vez enfriada, forma una masa compacta para usos culinarios y como tratamiento de algunas enfermedades”.

wərdi (ár. cl. *warīd*) (pl. *urādä*) “yugular”.

wərk (ár. cl. *wark/wirk* (*äwrāk*) “nalga”.

wäklä (ár. cl. *ʔkl*) “prurito”.

ugūv (ár. cl. *waqafa*) “defecación”(98).

Letra *yaʔ*

yābəs zərru (ár. cl. *yābis*) (lit.: “tiene un lado seco”) “hemipléjico”.

---

(96) Lit.: “parada respiratoria”, lo que refleja claramente el significado de disnea, es decir, dificultad para respirar.

(97) V. Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux*, p. 324.

(98) Lit.: “estar de pie”, pero es un eufemismo para referirse a la defecación.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Millán, C. 1994. Abū l-ˁAlāˀ Zuhr, *Kitāb al-muŷarrabāt* (Libro de las experiencias médicas). Madrid. Fuentes Arábigo-Hispánicas, vol 17.

Anawati, G. C. "Le traité d´Averroes sur la theriaque et ses antecedents", *Quaderni di studi arabi* 5,6 (1988-88), págs. 26-48.

Awfā bnu Bābakkar al-hanṣawī aš-šamšawī al-ˀIdagfaġī, *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* (copia del ms. del autor de este artículo).

J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine. 2007. Abulḫayr AlˀIšbīlī (s.V/X/) *Kitābu ˁumdati ṭṭabīb fī maˁrifati nnabāt likulli labīb*. Edición, notas y traducción castellana de J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Corriente, F. / Ferrando, I. 2005. *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*. Barcelona. Herder.

Corriente, F. / Ould Mohamed Baba, A.-S. 2010. *Diccionario avanzado árabe. Tomo II Español-árabe*. Barcelona. Herder.

Ferrando, I./Sánchez J.J. (edts.) 2003. *Aida 5th Conference Proceedings*. Cádiz.

Hitti, Y. K. 1982. *Hitti´s English-Arabic medical dictionary with an Arabic-English vacabulary*. Beirut.

Jacquart, D. & Troupeau, G. 1980. *Yûḥannâ Ibn Māsawayh* (*Jean Mesue*) *Le livre des axiomes médicaux* (*aphorismi*). *Edition du texte arabe et des verions latines avec traduction française et lexique*. Genève.

Jacquart, D. & Micheau, F. 1990. *La médecine arabe et l´occident médiéval*. París.

Kuhne, R. 1996. "La fruta ¿alimento o medicamento? Reflexiones sobre la presencia de la fruta en la farmacopea árabe medieval". *Anaquel de Estudios Árabes*, 7, 69-86.

al-Maktab ad-dāˀim li-tansīq at-taˁrīb fī l-waṭan al-ˁarabī. 1971. *Muˁǧam an-nabāt*. Rabat.

al-Maktab ad-dāˀim li-tansīq at-taˁrīb fī l-waṭan al-ˁarabī. 1977. *Muṣṭalaḥāt ˁilm aṣ-ṣiḥḥa wa-ǧism al-ˀinsān fī t-taˁlīm al-ˁāmm*. Rabat.

an-Naḥwī, al-Xalīl. 1987. *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-r-ribāṭ*. Túnez.

Ould Hamidoun, M. 1952. *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis.

Ould Mohamed Baba, A.-S. 1998. "Äṣl əl-Biđ̣ān: Textos de Məḏḏärəḏrä (Mauritania)". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3, 163-201.

Ould Mohamed Baba, A. S. 2003. “Emprunts du dialecte ḥassāniyyä à la langue française”. En Ferrando, I./Sánchez J.J. (edts.) *Aida 5th Conference Proceedings*, pp. 61-74.

Ould Mohamed Baba, A.-S. 2006a. “Los fitónimos más frecuentes en el dialecto ḥassāniyyä”. *Anaquel de Estudios Árabes* 17, 173-187.

Ould Mohamed Baba, A. S. 2006b. “Les euphémismes dans les dialectes arabes: le cas du ḥassāniyyä”. *L´arabe dialectal : enquêtes, descriptions, interprétations Actes d´AIDA 6 Cahiers du CERES. Serie Linguistique nº 13*. Túnez.

Ould Mohamed Baba, A. S. 2007. “isoglosas léxicas del dialecto ḥassāniyyä”. *Anaquel de Estudios Árabes* 18, 191-200.

Ould Mohamed Baba, A. S. 2008. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. Zaragoza.

Pormann, P. E. & Savage-Smith, E. 2006. *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh.

Puente, C. de la. 2003. *Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib médicos de al-Andalus. Perfumes, ungüentos y jarabes*. Madrid.

Renaud, H. P. J. & Colin, G. S. 1934. *Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine*. París.

aš-Šinqīṭī. Aḥmad b. al-ˀAmīn 1911. *Al-wasīṭ fī tarāǧim ˀudabāˀ šinqīṭ*. El Cairo.

Taine-Cheikh, C. 1989-. *Dictionnaire Hassaniyya-Français*. París.

Valverde, J. A. 2004. *Sáhara, Guínea, Marruecos. Expediciones africanas. Memorias de un Biólogo Heterodoxo*. Madrid.

Varela Castro, C. S. *et alii* “Nota clínica larva migrans cutánea: diagnostico de sospecha y tratamiento en atención primaria”, *Medifam*, vol. 12 n. 10, 2002.

Vázquez de Benito/Herrera, M. T. 1989. *Los arabismos de los textos médicos latinos y castellanos. Madrid*. CSIC.

Vernet, J. 2001. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona.

Wuld Bazayd, S. M. 1996. *Maǧmaˤ al-muˀallifīn fī l-qiṭr aš-šinqīṭi*. Sūsa.

Wuld Ismāˤīl, I. 1997. *Tarāǧim al-ˀaˤlām al-mūritāniyyīn al-ǧuzˀ al-ˀawwal*. Nouakchott.

الحمولة الدلالية في الفعل[1]

السعدية **صغير**
(كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجديدة، المملكة المغربية)

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 225-238

Resumen: "La carga semántica del verbo". Este artículo aborda la cuestión de la carga semántica del verbo desde dos aspectos diferentes. En el primero de ellos se analiza la forma de identificar el sentido del verbo dentro de la oración, mientras que en el segundo se ocupa de los significados lexicalizados en algunos verbos con el fin de determinar su carga semántica por medio del análisis de la fusión, fisión, homonimia y polisemia.

Palabras clave: Semántica, carga semántica, verbo, homonimia, polisemia.

Abstract: "The Semantic Content of the Verb". The present work deals with verb semantic content through two main points. We address in the first point, how to identify the verb meaning in the sentence. The second point deals with lexicalized meaning in some verb to determine its semantic content through fusion, fission, homonymy and polysemy .

Key words: Semantics, Semantic content, Verb, Homonymy, Polysemy.

ملخص البحث: نتناول في هذا المقال الحمولة الدلالية (Semantic Content) في الفعل من خلال نقطتين أساسيتين. نعالج، في النقطة الأولى،كيفية تحديد دلالة الفعل في البنية. وندرس، في النقطة الثانية، الدلالة المعجمة (Lexicalized Semantic) في بعض الأفعال لتحديد حمولتها/ شحنتها الدلالية، وذلك من خلال خاصيتي الإصهار (Fusion) والإفراغ (Fission) وظاهرتي الاشتراك اللفظي (Homonymy) وتعدد المعنى (Polysemy).

(1) نشكر للقارئين المجهولين تقويمهم وملاحظاتهم القيمة حول مقالنا.

كلمات مفاتيح: علم الدلالة، الحمولة الدلالية، الفعل، الاشتراك اللفظي، تعدد المعنى.

1. الفعل بين التركيب والدلالة والصرف

تنتقي الأفعال موضوعات حسب لزومها أو تعديها أو هما معا. هذه الموضوعات تسند لها أدوار دلالية بطريقة آلية. بمعنى آخر، إن الفعل ينتقي موضوعات من الناحية التركيبية وتحمل أدوارا دلالية في نفس الوقت. فالفعل ضرب، مثلا، ينتقي موضوعين: ضارب (منفذ) ومضروب (ضحية)، وعدد الموضوعات ناتج عن دلالة الفعل. وهذا يعني أن ما يوجد في التركيب هو ضرب من الإسقاط لما يوجد في الدلالة. فإذا صنعنا فعلا ، مثل أثوب، ووضعناه في جملة كما في (1).

(1) أثوب الرجل الولد الثوب

تستخلص دلالة الفعل من التركيب، فالفعل أثوب قد يدل على حركة، أي أن هناك انتقالا لعنصر من مكان إلى آخر. فالبنية (1) تحتمل تأويلات متعددة مثل ألبسه ثوبا أو اشترى له ثوبا أو خاط له ثوبا. إن دلالة الفعل المصنوع تتحكم فيها طبيعة الفعل وموضوعاته، مما يعني أن هناك تعالقا بين التركيب والدلالة . وهناك، أيضا، لواصق صرفية قد تنقل الفعل من لازم إلى متعد، أو من متعد إلى واحد إلى متعد إلى اثنين، فتتغير فيه دلاليا كما في (2).

(2) أ) قتل المجرم الرجل

ب) أقتل المجرم زيدا الرجل

فالهمزة في أقتل نقلت الفعل من متعد إلى واحد إلى متعد إلى اثنين، فأصبح يدل على الجعل أي (جعل الرجل يُقتَل). وهذا يعني أن المنفذ في (2أ) في البنية المنطقية هو نفسه في البنية السطحية. في حين أن المنفذ في (2ب) يحتمل تأويلين: فقد يكون الجاعل في البنية السطحية هو الجاعل في البنية العميقة، وقد لا يكون هو الجاعل الحقيقي. وهذا يعني أن هناك اختلافا في وظيفة الحدث لكونه يتناوب بين المباشرة وعدم المباشرة. وبالتالي، فقتل تدل على الجعل وأقتل تدل على التعريض.[2]

عموما، إذا نظرنا في بنية الأفعال، نجدها تقرن في كثير من الأحيان سلوكات تركيبية معينة بالدلالة. فما يسند إلى الجذر من خصائص تركيبية ودلالية وصرفية يلعب دورا هاما في تحديد إمكانات تأويل الصيغة

---

(2) التعريض هو جعل تنوسي فيه فاعل الفعل الثلاثي، أو نُزِع تركا.(للتوسيع انظر الفاسي الفهري 1986، ص.168).

وتأويل التركيب الذي تظهر فيه هذه الصيغة. وبالتالي، فإن هذا التفاعل بين الصرف والتركيب والدلالة يؤكد أن النظام اللغوي العربي لا يقوم على التركيب فقط، ولكن يقوم أساسا على الصرف. وما يؤكد هذا أيضا، أنه إذا أخذنا صيغة من الصيغ، وقلنا إن أفعل تدل على الجعل، فقد يُطرح مشكل عندما نصطدم بأفعل المطاوعة. وهذا يعني أن هناك صورا، وإن كانت تستنتج من بعض المؤشرات الصرفية، فإن تأويلها يبقى مفتوحا ويحتاج إلى تركيب لتحديده. فالدلالة، إذن، ليست موجودة في الوحدة المعجمية وإنما مستخلصة من التركيب ولا تقوم خارجة عنه.

2. الفعل والبنية الموضوعية

حينما نتلفظ بمفردة تتمثل في ذهننا البنية التركيبية التي تقترن بها. فاختيار فعل ما، مثلا، يقترن به عدد الموضوعات التي يمكن أن ينتقيها. فهناك أفعال لازمة وأفعال متعدية وأفعال يمكن أن تكون لازمة ومتعدية. ف ذهب، مثلا، لا يمكن أن يظهر بموضوعين. بخلاف ضرب التي تشترط ذلك. وهما معا يختلفان عن أكل التي تتصرف بينهما، كما يبدو من خلال الأمثلة في (3-5).

(3) أ) ذهب الرجل

ب)*ذهب الرجل الولد

(4) أ) ضرب الرجل الولد

ب) *ضرب الرجل

(5) أ) أكل زيد التفاحة

ب) أكل زيد

إن دلالة فعل ما تتحدد بتأليفه مع الموضوعات التي ينتقيها، كما يتضح من خلال نفس الفعل الممثل له ب(6).[3]

(6) أ) ضرب الدرهم

ب) ضرب الولد

ج) ضربه البرد

د) ضرب الشيء

هـ) ضرب الصلاة

(3) أمثلة مأخوذة من المنجد، ص. 448-449.

و) ضربه على يده
ز) ضرب الزمان
ح) ضرب الأجل
ط) ضرب الجزية عليهم
ي) ضرب الحاسب كذا
ك) ضرب الشيء بالشيء

إن التراكيب المختلفة في (6) توضح، بدون شك، دلالة الفعل. فالضرب المسبب للأذى يختلف عن الضرب الرياضي. وهما يختلفان عن ضرب العملة وعن ضرب الرجال (بمعنى نوع منهم). فالفعل، إذن ، لا يأخذ دلالته إلا إذا اقترن ببنية. وهذا القرن هو الذي يفصل المفردة عن المركب. يبدو هذا القرن أيضا شبيها بما يسمى بالاشتراك اللفظي وتعدد المعنى كما سنبين في الفقرة الموالية.

3. الاشتراك اللفظي وتعدد المعنى في الفعل

كثر التأليف حول المشترك اللفظي، وهو عند اللغويين دلالة لفظ على شيئين مختلفين أو أكثر. فإذا نظرنا في معجم من المعاجم العربية مثلا، نجد لنفس الدخلة المعجمية معاني مختلفة، فالفعل بنى مثلا أدرج تحته ما يلي:

(7) أ) بنى البيت: شاده وأقام جدرانه
ب) بنى الرجل: اصطنعه
ج) بنى الأرض: أقام فيها بناء
د) بنى على أهله: دخل عليها
هـ) بنى الطعام بدنه: سمنه وعظمه
و) بنى الكلمة: ألزم آخرها ضربا واحدا من السكون.[4]

فهذا النموذج، وغيره كثير، يقترن، إلى حد ما، بالاشتراك اللفظي وتعدد المعاني.[5] هنا نطرح السؤال التالي:

---

(4) أمثلة مأخوذة من *المعجم العربي لاروس*، ص. 252.

(5) تقترن هذه الظاهرة بما يسمى عند شومسكي (1957) باللبس (أي احتمال البناء الواحد لأكثر من تأويل دلالي واحد). وقد بين تحت عنوان "حدود النموذج المركبي" أن اللبس يقع في مستويات متعددة. منها المستوى المعجمي ويحتمل فيه اللفظ قراءات متعددة. للتوسع انظر ص. 68.

كيف يمكن أن نعبر عن الفعل الواحد (الكلمة الواحدة) بمعان مختلفة أو نعبر بأفعال مختلفة (كلمات مختلفة)؟

يرى الفاسي الفهري أنه لو افترضنا أن هناك لفظا واحدا بمعان مختلفة فسيكون هذا اعتباطا. ولو افترضنا أن هناك ألفاظا متعددة بمعنى واحد ، فستكون مصادفة.[6] نفهم من هذا أنه يمكن أن نستعمل عددا من الألفاظ للدلالة على عدد من المعاني. ويبدو ذلك واضحا في استعمال بنى الدالة على تزوج بها فلو استعملنا تزوج بها لما طرح المشكل لأن اللغة العربية أساسها الخلق والإبداع، وتتيح لنا أن نعبر بفعل /بلفظ واحد عن معنى واحد، كما أنها تتيح أن نعبر بفعل /بلفظ واحد عن معان مختلفة. لكن حينما تتيح هذا الإمكان فإنها تقيده، لأننا لا يمكن أن نصير بنفس الفعل/ الدخلة إلى معان متعددة.

4. دلالة الفعل والترجمة

يقترن مشكل الترجمة بمشكل الترادف إلى حد ما. فإذا أخذنا، مثلا، فعلا في لغة من اللغات وقابلناه بآخر في لغة أخرى، فإنه لا يتحرك بنفس الطريقة ولا يدل على نفس المعنى، ولعل الأمثلة (8-11) توضح ذلك.

(8) أ) بنى منزلا

ب) Il a construit une maison

(9) أ) بنى نظرية

ب) Il a construit une théorie

(10) أ) بنى عبارة

ب) Il a construit une phrase

(11) أ) بنى بهند

ب)* Il a construit avec marie

إن مقارنة الفعل بنى في اللغة العربية مع مقابله **construire** في الفرنسية توضح أن الترجمة من لغة إلى أخرى، وإن كانت تقربنا من المعنى نسبيا في بعض الأحيان، فإنها لا تنجح في ذلك دائما، وهذا ما يبرر لحن البنية (11ب). من هنا فإن لفظة **construire** في الفرنسية لا يمكن أن تسلك سلوك بنى في اللغة العربية. نفس الشيء نقوله بالنسبة للفظة to look في الأنجليزية كمقابل لنظر في معنى من المعاني في اللغة العربية.

(6) محاضرات تكوين طلبة الدكتوراه (1998).

فهذا الفعل يمكن أن يقرن بحرف فيغير دلالته، كما يظهر من خلال الأمثلة التالية:[7]

(12) أ) to look down

ب) احتقر

(13) أ) to look for

ب) حافظ/ اعتنى

(14) أ) to look after

ب) بحث/ توقع

يبدو، إذن، أن تفاعل الفعل مع باقي مكونات الجملة هو الذي يحدد دلالته. وهذا التفاعل لا يمكن الإحساس به إلا داخل نسق لغوي يعتمد القالبية .

5. القالبية[8]/ أو المجزوئية

يقترن مفهوم القالبية (modularity) بالمعجم الذهني، ويمكن أن نقرنه بالكبس أيضا، لأن كل كلمة عبارة عن كلمات. فالكلمة الصوتية ليست هي الكلمة الصرافية، وليست هي الكلمة التركيبية وليست هي الكلمة الدلالية، وهذا المفهوم يصطلح عليه الفاسي الفهري (1994–2000) بالقالبية أو المجزوئية. ومضمون القالبية أن كل قالب معرفي مستقل ومتفاعل مع قوالب معرفية أخرى في نفس الآن. وهذا يعني أن هناك مكونات تشتغل مستقلة عن بعضها بعضا. بحيث يشتغل كل من النظام الصرفي والنظام التركيبي والنظام الدلالي بقواعده، وليس هناك علاقة مطردة ومبررة بين مجزوءة الصرف وبين مجزوءة الصوت وبين مجزوءة التركيب. هذا يعني أنه عندما نتلفظ بفعل من الأفعال فإننا ننظر إليه من كل المستويات: المستوى

---

(7) أمثلة مأخوذة من المورد

(8) القالب لغة هو الشيء الذي تفرغ فيه الجواهر ليكون مثالا لما يصاغ منها . لسان العرب، ج.1، ص. 689. ويعرف غاليم القالبية قائلا:"من أهم دلالات التصور القالبي أن وقائع اللغة ومعطياتها تتصفان بالتعقيد والتنافر، وأنه بالنظر إلى فشل النظريات الأحادية التي تستخدم نمطا واحدا من القواعد في تقديم رصد دال لهذه الوقائع والمعطيات، يمكن افتراض نسق تتفاعل داخله نظريات فرعية مستقلة عن بعضها جزئيا، كل واحدة منها تملك تنظيما مجردا ومبادئ خاصة، وتسمى قالبا (Modular). وتعني الفرضية القالبية، إذن، باعتبارها تخصيصا لصورة النحو، الانتقال من تفسير نحوي أحادي إلى تفسير نحوي قالبي يستخدم عددا من أنماط المبادئ وأنساق القواعد التي تنطبق على مستويات مختلفة ". للمزيد من التفصيل انظر غاليم (1999)، ص.387-388. ومن خصائص القالبية أن الكلمة قد تكون سليمة تركيبيا لكن ليس لها ما يبررها في المستوى الصرفي. فجملة مثل *أفتن الجمال المرأة الرجل* لاحنة صرافيا لأنها تخرق قيدا صِرافيا مفاده أن الجعل بواسطة اللواصق محصور في تطبيق واحد. انظر الفاسي الفهري (1994-2000).

الصرفي والمستوى الصوتي والمستوى التركيبي والمستوى الدلالي. بعبارة أخرى، أن الفعل الواحد هو أفعال متعددة. فالفعل في المستوى الصوتي ليس هو الفعل في المستوى الصرفي وليس هو الفعل في المستوى التركيبي وليس هو الفعل في المستوى الدلالي. ولتوضيح هذا الاختلاف أكثر ننظر في الأمثلة التالية:

(15) أ) أكتبه المحاضرة

ب) كتّبه المحاضرة

ج) كتب المحاضرة

على المستوى الملاحظي، يبدو أن هناك تغييرات في المستوى الصرفي وليس هناك تغييرات في المستويين التركيبي والدلالي. فأكتب أدرجت فيها اللاصقة الهمزة على كتَب، وكتّب ألصق بها التضعيف على كتَب. لكن من الناحية التركيبة لم يحدث أي تغيير، لأن الزوج كتّب وأكتب ينتقيان نفس الموضوعات ويحملان نفس الدلالة في دلالتهما على الجعل.

ويمكن أن نجد تغييرات في الصرف والدلالة وليس لها تأثير على المستوى التركيبي ، إذ نقول مثلا:

(16) أ) قطَع اللحم /قطّع اللحم

ب) كسَر النافدة/كسّر النافذة

ج) فتَح الباب/ فتّح الباب

إذا كانت قطَع وقطّع، مثلا، تنتقي نفس عدد الموضوعات، فإنهما يختلفان من الناحية الصرفية لأن فعَل أصلية وفعّل مشتقة. كما أنهما يختلفان من الناحية الدلالية. فقَطَع تدل على التجزيء إلى شيئين، أما قطّع فتدل على التكثير.

ويمكن أن نجد تغييرات في التركيب والدلالة ليست واضحة في المستوى الصرفي كما في (17):

(17) أ) شعلت النارُ

ب) شعل النارَ

وأخذا بمبدأ القالبية، نجد أن هناك ما يرجع إلى الصواتة، وهناك ما يرجع إلى الصرافة، وهناك ما يرجع إلى التركيب. وتأليف هذه المكونات الثلاثة يعطينا الحمولة الدلالية في الأفعال.

6. الفعل بين الإصهار والإفراغ

إن الحديث عن الدلالة المعجمة في الأفعال يجعلنا نقف عند خاصيتي الإصهار والإفراغ. وإذا رجعنا إلى الأبحاث اللغوية، والمتمثلة أساسا في أعمال هيل وكيزر (1992) والفاسي الفهري (1993–1997) من

بين آخرين، نجدها تميز في الإصهار بين عمليتين: إصهار بالضم وإصهار بالذوبان. وتختلف هاتان العمليتان بين اللغات. فما تصهره لغة ما بالضم قد تصهره أخرى بالذوبان.[9] وتعتبر خاصيتا الإصهار والإفراغ من بين الخصائص الأساسية التي تتميز بها اللغة العربية. فالكلمة العربية تتميز بطاقتها الإصهارية الكثيفة، إذ يمكن أن نعبر عن المفردة ببنية ونسمي هذا إفراغا. ويمكن أن نعبر عن البنية بمفردة ونسمي هذا إصهارا.[10]
إن هذا الازدواج بين المفردة والبنية يمكن التمثيل له بالتراكيب التالية:

(18) أ) هار البناء

ب) وقع هيار في البناء

(19) أ) انفجرت الأرض

ب) وقع انفجار في الأرض

(20) أ) اتفق على المشروع

ب) تم الاتفاق على المشروع

(21) أ) ضرب الولد

ب) وقع ضرب على الولد

(22) أ) أكل الرجل

ب) فعل الرجل أكلا

(23) أ) كبُر الولد

ب) صار إلى الكبر

يبدو أن أفعالا مثل: أكل- ضرب- اتفق- انفجر-كبرُ- هار...هي أسماء في الأصل. فهي أفعال أصهرت فيها أفعال جهية من نمط تم، وقع، كان.. كما سنبين في تحليلنا للفعل كبُر الممثل له في الجملة (24):

(24) أ) كبُر الولد

ب) صار الولد إلى الكِبر

فالكبر اسم مصهر في الصيرورة ليدل على ما تدل عليه كبر. هنا ينبغي أن نعي، كما يرى الفاسي الفهري، أن الأفعال الناقصة والأفعال الجهية هي أفعال في الأصل. غير أنها قد تظهر أو لا تظهر دائما، لأن هناك

(9) الإصهار بالضم هو عبارة عن كلمتين بارزتين في كلمة واحدة مثل خمسة عشر. أما الإصهار بالذوبان فهو حذف بعض أحرف الكلمتين لتكوين كلمة واحدة مثل سبعطاش في الدارجة المغربية. انظر الفاسي الفهري (1997-1998) في محاضرات تكوين طلبة الدكتوراه.

(10) للمزيد من التفصيل انظر الفاسي الفهري (1997)، ص.21 و23، و(1998)، ص. 168.

درجة صفرية لا يظهر فيها الفعل إذا لم يكن موسوما جهيا، كما نلاحظ في (25أ) بالمقارنة مع (25ب–ج).

(25) أ) زيد مريض

ب) كان زيد مريضا

ج) صار زيد مريضا

نفس الشيء نقوله بالنسبة للفعل ضرب، إذ نقول وقع ضرب أو تم ضرب. وهذا يعني أن المصدر ليس هو الفعل، وإنما هو موضوع من موضوعات الفعل. فضرب، إذن، ليس فعلا وإنما الفعل في الأصل هو تم أو صار أو كان. أما ضرْب فهو فاعل لتم أو وقع بالإضافة إلى موضوعات أخرى. في هذا الإطار يفترض الفاسي الفهري أن أصل البنية (26أ) هو(26ب).

(26) أ) ضرب زيد عمرا

ب) تم ضرْب زيد عمرا

فضرْب حدث، وعمرو مفعول، ثم ننقل ضرب فنصهره في تم وننقل الموضوعات لتنتقل في الشجرة لكي نصل إلى المواقع التي يمكن أن يسند فيها الفعل الإعراب. فهناك فعل جهي يدل على الصيرورة، له فضلة جهية وهي جميلة رأسها اسم حدث، فاعلها الضارب المنفذ، ومفعولها المضروب الضحية، ثم يدمج الحدث في الفعل الجهي. وبناء على هذا الافتراض، يمكن القول إن الأصل في الأفعال أسماء. فالفعل أساسا هو مقولة جهية قد تظهر أو لا تظهر. بمعنى آخر، إن الأصل في الفعل أن يكون ناقصا أو جهيا. وإذا كان تاما فلأنه مركب من الفعل الناقص أو الفعل الجهي ومن الحمولة (الشحنة) التي تأتي عن طريق الإصهار (إصهار الفعل إلى اسم). بعبارة أخرى، إن الحمولة الدلالية في مثل هذه الأفعال هي أسماء. فأكل، كما يفترض الفاسي الفهري وهيل وكيزر، هي في الحقيقة أكْل مفترضين أن هناك فعلا خفيفا نصهر فيه حدث الأكل، وبهذا نقول:

(27) تم أكْل زيد تفاحة

إن هذا يعني أن الحديث عن الفعل أكل وغيره من الأفعال الثقيلة يصاحبه فعل خفيف أو فعل كينونة. وإذا كان الحدث اسما وليس فعلا، فإن الأصل في الأفعال هي الأفعال الخفيفة، لأنها تنتج في مرحلة أولى وليس فيها حدث.

من بين الروائز التي نروز بها عدم أصلية الأفعال الثقيلة قابليتها للإصهار كما توضح الأمثلة (28–29):

(28) ضرب زيد عمرا

(29) أ) وقَع ضرْب

ب) زيد ضارب

ج) عمرو مضروب

إن حدث الضرب هنا هو الذي يمكّن من إصهار البنى (29أ-ب-ج) في بنية واحدة الممثل لها ب (28)، فالحدث موجود في الفعل المصهر وفي الفاعل و المفعول. بمعنى أن هناك ثلاثة حمول وثلاثة موضوعات، ثم هناك عملية الإصهار التي تقع بواسطة الحدث، والتي بواسطتها نصل إلى محمول مع ثلاثة موضوعات.

1.6.إصهار الفعل الرابطة كان نموذجا

لا يظهر الفعل الرابطة كان إلا في حالة وجود واسمات موسومة زمنيا أو جهيا أو موجهيا كما تبين الأمثلة في (30):

(30) أ) عمرو في الكلية

ب) سيكون عمرو في الكلية غدا

ج) عندما يكون عمرو في الكلية يكون نشيطا

فإذا أردنا التعبير عن المستقبل نعبر بالجملة (30ب)، وإذا أردنا الدلالة عن العادة أو الجهة الاعتيادية نعبر بالجملة (30ج).

فالرابطة كان، إذن، هي عماد العناصر الجهية أو الزمنية لأنها تكون موسومة. وإذا حذفت هذه العناصر من الجملة فلا داعي لظهورها (الرابطة كان)، حينها يقع إصهار الفعل الرابطة عندما يكون في درجة الصفر.

قد يستعمل فعل الكينونة (be/have) أو (être/avoir) في بعض اللغات، كالفرنسية والأنجليزية، للدلالة على الملكية كما في (31أ-ب)، وهو ما يقابل في العربية (31د) وليس (31ج). ونشير إلى أن (31د) لا تدل على الملكية عكس (31ج).

(31) أ) J'ai un stylo

ب) I have a pen

ج) لي قلم

د) كان لي قلم

(J'avais un crayon)

نلاحظ أن هناك إصهارا لأداة الملكية في فعل الكينونة. وإذا كان فعل الكينونة يستعمل في الفرنسية والأنجليزية للدلالة على الملكية، فإنه لا يدل على نفس المعنى في اللغة العربية، فلا يمكن أن نقول كان لزيد قلم عوض لزيد قلم. وفي هذا لإطار، يفترض الفاسي الفهري (1995-1996) أن كان لا يقبل أن

يصهر فيه الحرف، ويرى أن اللغات التي يدل فيها be/ have على الملكية هي لغات يقع فيها إصهار الحرف في الفعل.

بناءا على هذا، نخلص إلي أن عملية الإصهار تقوم على سلسلة من الانتقالات لكي نصل إلى البنية النهائية. بحيث ننطلق من البنية التي يكون فيها الفعل في درجة الصفر، ثم ننتقل إلى مرحلة ظهور الفعل الرابطة الذي يمظهر الزمن وما يدور في فلكه من جهة وموجهات، ثم نصهر الرابطة في الفعل للوصول إلى الفعل الثقيل. فالفعل هنا وكأنه بنية مجردة يدمج فيها الحدث وليس هو الحدث بل هو محل للحدث. وهذا يعني أن الفعل مختلف عن الحدث، بدليل أن أكل الرجل تعني حصل أَكْل الرجل أو كان أَكْل الرجل. إن هذا يمكننا من القول إن هناك نوعين من الأفعال:

أفعال لا يقع فيها إصهار وهي الأفعال الخفيفة والفارغة دلاليا.

أفعال يقع فيها إصهار وهي الأفعال التامة لها حمولة معجمية، لأنها مشتقة من اسم أو حرف.

2.6. دلالات الإصهار في الفعل

يمكن أن نميز في الإصهار بين دلالات متعددة ومختلفة كما يبدو من خلال الأمثلة (33-40):

(33) أ) كبر الولد

ب) صار إلى الكبر

(34) أ) أكل التفاحة

ب) كان أكل التفاحة

(35) أ) مرضت هند

ب) أصاب/ نزل المرض بهند

(36) أ) لعن الله الكاذب

ب) نزلت عليه اللعنة

(37) أ) لي/ أملك كتابا

ب) في ملكي كتابا

(38) أ) بعت فرسا

ب) تم بيع الفرس

(39) أ) أدخل المجرم إلى السجن

ب) تم إدخال المجرم إلى السجن
(40) أ) أعطى هندا كتابا
ب) تم إعطاء الكتاب لهند

نلاحظ، في الأمثلة أعلاه، أحداثا مصهرة في أفعال كما في (33أ- 40أ)، أو مفرغة من أفعال في مركبات اسمية باعتبارها ذيلا من ذيولها كما في (33ب- 40ب). هذه الأحداث المصهرة تحمل دلالات مختلفة تختلف باختلاف دلالة الأحداث، فقد تدل على الصيرورة كما في (33)، أو على الكينونة كما في (34)، أو على حالة (وضع محسوس) كما في (35)، أو على وضع مجرد كما في (36)، أو على الملكية كما في (37)، أو على عمل كما في (38)، أو على حركة كما في (39)، أو على تغيير كما في (40). و يمكن أن نرجع هذا الاختلاف إلى طبيعة الكلمة العربية التي تقبل أن تتمظهر بصور مختلفة، والتي تتميز بطاقتها الإصهارية الكثيفة. وبالطبع، إن التعبير عن الإصهار يقابله الإفراغ. فكلمة واحدة يمكن أن توازي جملة.[11]

7.خلاصة

في دراستنا للحمولة الدلالية في الفعل خلصنا إلى النقط التالية:

* أن دلالة الفعل تتحكم فيها طبيعة الفعل وموضوعاته، مما يعني أن هناك تعالقا بين التركيب والدلالة، وأن ما يوجد في التركيب هو ضرب من الإسقاط لما يوجد في الدلالة.

* وفي تحديد دلالة الفعل اعتمدنا ظاهرة الاشتراك اللفظي وتعدد المعنى، وبينا أن اللغة العربية تتيح لنا أن نعبر بفعل /لفظ واحد عن معنى واحد، كما أنها تتيح أن نعبر بفعل /لفظ واحد عن معان مختلفة.كما اعتمدنا مشكل الترجمة لتوضيح أن ترجمة الأفعال من لغة إلى لغة يؤثر بشكل كبير في دلالتها (الأفعال). وفي نقطة ثالثة، درسنا خاصيتي الإصهار والإفراغ لما لهما من أهمية في تحديد الحمولة الدلالية في الفعل، وميزنا بين الأفعال التي لا يقع فيها إصهار وهي الأفعال الخفيفة والفارغة دلاليا والأفعال التي يقع فيها إصهار وهي الأفعال التامة التي لها حمولة معجمية مشتقة من اسم أو حرف. وبينا أن الأحداث المصهرة في الأفعال تحمل دلالات مختلفة تختلف باختلاف دلالة الأحداث.

---

(11) يقترن هذا بفكرة التوازي التي بدأها الفاسي الفهري في المعجم العربي وطورها في عدة أعمال قدمت في ندوات ومحاضرات.

المراجع

الجر، خليل، المعجم العربي الحديث لاروس،مكتبة لاروس، 17 شارع مونبارس- باريس6.
صغير، السعدية:2001، عن بعض مشاكل المعجم العربي: علاقة أفعل بفعل من خلال المعجم العربي لاروس نموذجا، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة محمد الخامس-أكدال- الرباط.
غاليم، محمد: 1999، المعنى والتوافق : مبادىء لتأصيل البحث الدلالي العربي، سلسلة أبحاث، وأطروحات، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط.
غاليم، محمد : 2000، عن معجمة الزمن في بعض أفعال المعجم العربي، وقائع ندوة مارس 1999، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.
الفاسي الفهري، عبد القادر : 1986، والمعجم العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
الفاسي الفهري، عبد القادر : 1999 أ، عن الماضي والاكتمال والتدرج أو لماذا ليست العربية لغة جهية، فكر ونقد 24، 68-78.
الفاسي الفهري، عبد القادر : 1999، أي مجزوئية في المعجم، وقائع ندوة التوليد والنسقية والترجمة الآلية، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط.
الفاسي الفهري، عبد القادر : 2000-2001، محاضرات تكوين طلبة الدكتوراه، جامعة محمد الخامس- أكدال- الرباط.

Baalbaki,M. 1996, *Al-Mawrid*, Dār al-ʻilm lil-malāyīn, Beirut.
Carol, R. 1997, *Auxiliation and serialization: on Discerning the difference*, In Complex Predicates, Alex Alsina, Joan Bresnan, and Peter Sells (eds.), 175-202. Stanford, CA: CSLI.
Fassi Fehri, A. 1987, “Anti-causatives in Arabic, Causativity and Affectedness”, *Lexicon Projet working Paper* 15, Mit, Cambridge, Mass.
Fassi Fehri, A. 1991/1993, *Issues in the structure of Arabic Clauses and words*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
Fassi Fehri, A. 1994a, “Constraining the lexicon of Arabic Forms, Nominalizations, and Adjectives”, in Fassi Fehri ed., *Linguistique comparée et langue au Maroc*, Publications of the Faculty of Letters, Rabat.
Fassi Fehri, A.: 1994b, “Configurations and Tansitivity splits in the Arabic

lexicon", Paper presented at the UQAM Conference on Configurations, Montréal.

Fassi Fehri, A.: 1994c, "Regulating the lexicon of Arabic Forms", Communication presented at the International Institute of Linguistics, 11-12 july, Rabat.

Hale, K. and Keyser, J. 1992, "The syntactic character of thematic structure", in Roco, I. ed., *Thematic structure: its Role in Grammar*. I. A. Roca. Berlin, Foris. 107-143.

Hale, K and Keyser, J.: 1997, *On the complex nature of simple Predicators*, Alsina, J. Bresnan and P. Sells. Stanford, CSLI Publications**:** 29-65.

Hale, K. and Keyser, J. 1998, "The Basic Elements of Argument Structures", *MIT working Papers in linguistics*, volume 32, 7 3-116. H. Harley ed.

DE LA ASCESIS AL SUFISMO EN *MIFTĀḤ AL-SAˁĀDA* DE IBN AL-ˁARĪF (m. 536/1141)*

Ahmed **SHAFIK****
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 239-283

Resumen:. Estudio de las actividades ascético-místicas y del desarrollo de la piedad durante finales del siglo V/XI y comienzos del VI/XII, a través de *Miftāḥ al-saˁāda* de Ibn al-ˁArīf (m. 536/1141). Se pone el acento en la evolución del propio autor desde la ascesis hacia una espiritualidad más desarrollada, apoyándose en las cartas que Ibn al-ˁArīf dirigió a sus discípulos. Se analizan también la estructura y el contenido de esta obra. Se rastrea, por último, los antecedentes de sus enseñanzas y su influencia en posteriores sufíes, como Ibn ˁArabī.

Palabras clave: Ascesis. Sufismo. Almorávides. Ibn al-ˁArīf. Abū Madyan. Ibn ˁArabī.

Abstract: Study of the ascetic-mystical activities and the development of the piety during the end of the 5th/11th and beginning of the 6th/12th c., through *Miftāḥ al-saˁāda* of Ibn al-ˁArīf (m. 536/1141). It focuses on the evolution of the author from the asceticism towards a more developed spirituality, supporting on the letters that Ibn al-ˁArīf directed to his disciples. The structure and the content of this work are also analyzed here, beside the precedents of his teachings and his influence in later sufís as Ibn ˁArabī.

Key words:. Asceticism. Sufism. Almoravids. Ibn al-ˁArīf. Abū Madyan. Ibn ˁArabī.

---

* Para la transliteración de los fonemas árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la "Escuela de Arabistas Españoles": ˀ- *b - t - ṯ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ẓ - ˁ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y*; vocales: *a - i - u - ā - ī - ū*; diptongos: *ay - aw*; *alif maqṣūra à*.

** anouralhouda@hotmail.com.
Dedico este trabajo a mis compatriotas, los jóvenes egipcios, artífices de la revolución del 25 de enero de 2011, que no buscaban sino democracia, libertad y, ante todo, dignidad.

ملخص البحث: دراسة الأنشطة الزاهدية الباطنية وتطوير التقوى في أواخر القرن الخامس / الحادي عشر وأوائل السادس / الثاني عشر من خلال « مفتاح السعادة » لابن العريف (المتوفى 1141/536) يتم التركيز على التطور المؤلف نفسه من الزهد إلى روحانية أكثر نموا ، بناء على الرسائل التي بعثها ابن العريف إلى تلاميذه .ويحلل بنية ومضمون هذا العمل. وأخيرا، يقفى على أثر تعاليمه ونفوذه في الصوفية المتأخرين مثل محيي الدين ابن العربي.

كلمات مفاتيح: الزهد. التصوف. المرابطون.أبو العباس ابن العريف. أبو مدين. محيي الدين ابن العربي.

Desde hace algunos años preparo la traducción de *Miftāḥ al-saʿāda wa-taḥqīq ṭarīq al-saʿāda* (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn al-ʿArīf que publicaré en breve(1). En este artículo, dedicado a su estudio, se expondrá en primer lugar breves apuntes acerca de su autor. En apartados sucesivos se tratarán diversos aspectos concernientes a su estructura, contenido y estilo. Por último, se centrará la atención en el paso de la ascesis hacia un incipiente sufismo.

1. Acerca de Ibn al-ʿArīf

Lo que sabemos de la vida de Ibn al-ʿArīf es fruto de escasas investigaciones, realizadas desde la primera mitad del siglo XX. Una contribución inicial fue la del arabista español M. Asín Palacios(2). Pero la aportación documental más significativa ha sido la de J. Lirola Delgado(3), en la que arroja nuevas luces sobre su carrera de escritor, inclinación a la tendencia ascético-mística, obra, discípulos y linaje espiritual.

Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn al-ʿArīf (481/1088-536/1141). Nació en Almería.

(1) Este trabajo ha sido realizado dentro del marco de mi tesis doctoral que lleva el mismo título, defendida el 30/6/2010 en la Universidad Autónoma de Madrid. La obra será publicada por la Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes. Véase también del mismo autor, «Reflexiones de al-Ŷāḥiẓ sobre la traducción del texto religioso: *Miftāḥ al-saʿāda* de Ibn al-ʿArīf como praxis» en *Ensayos de traductología árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2011, en prensa.

(2) *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmana,* Madrid: Hiperión, 1992, 219-234, pp. 219-25 (ed. orig. *Boletín de la Universidad de Madrid,* III (1931), 441-58).

(3) J. Lirola Delgado, «Ibn al-ʿArīf, Abū l-ʿAbbās», *Enciclopedia de al-Andalus: Diccionarios de autores y obras andalusíes,* ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación "El Legado Andalusí", 2002, I, 469-476 (reimp. *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2009, 2, n.º 303).

Fue sabio en *ḥadīṯ* 'tradición del Profeta', Alcorán, árabe, sufismo y practicó el *zuhd* 'ascesis'. Ibn al-ʿArīf murió poco después del episodio de su comparecencia ante ʿAlī ibn Yūsuf ibn Tāšufīn, y fue enterrado en el zoco de los herreros en Marraquech.

Es también autor de dos tratados sufíes: *Maḥāsin al-maŷālis* ["Excelencias de las sesiones"][(4)] y *Miftāḥ al-saʿāda* ["Llave de la felicidad"], obra recopilada por Abū Bakr ibn Muʾmin (m. 548/1153), uno de sus discípulos[(5)]. El interés de este último escrito reside en dar a conocer las relaciones entre los ascetas y sufíes andalusíes durante los años 525-529/1131-1135, años en los que, según Nwyia, seguido por Dandaš, fueron escritas las cartas, en plena época almorávide[(6)].

2. Estructura y contenido de *Miftāḥ al-saʿāda*

Ibn al-ʿArīf reunió someramente en *Miftāḥ al-saʿāda* una parte de la herencia del sufismo. Esta valiosa colección de textos consiste en una exposición concisa de todos los aspectos de saberes y ciencias religiosas del islam. Comprende, pues, destellos de exégesis coránica (*tafsīr*) y de la tradición del Profeta (*sunna*), junto con el derecho (*fiqh*), el conocimiento de las prácticas religiosas (*ʿibādāt*) y todo lo que atañe a la vida espiritual (*al-taṣawwuf*): enseñanzas espirituales, relatos edificantes, visiones, etc., amén de la teología especulativa (*ʿilm al-kalām*) y otros conocimientos auxiliares, tales como la lengua y literatura árabes.

Miftāḥ al-saʿāda se puede estructurar del siguiente modo[(7)]:

1. Oraciones y plegarias (*adʿaya*), conversaciones íntimas con Dios (*munāŷāt*) (73-82).
2. Exégesis coránica y tradición del Profeta (83-89).
3. Capítulo sobre la ciencia religiosa (90).

---

(4) Texte arabe, tr. et comt. de Asín Palacios, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933 (tr. esp. M. Asín Palacios, *Mahasin al-machalis*, Málaga: Sirio, 1988). Otra edición del mismo texto, ed. N. Jayāṭṭa, «*Maḥāsin al-maŷālis*», *al-Mawrid*, n.º 4, IX, (1981), 618-706.

(5) Ed. ʿI. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.

(6) P. Nwyia, «Rasāʾil Ibn al-ʿArīf ilà aṣḥāb ṯawrat al-murīdīn fī l-Andalus», *al-Abḥāṯ*, 27 (1978-79), 43-56, p. 45; Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 66-67.

(7) La paginación citada sigue la edición de Dandaš, pero no necesariamente los títulos de los capítulos.

4. Teología dogmática (*kalām*) y distintas doctrinas de la época (91-94).
5. Diversos aspectos del camino espiritual (94-105).

Tras estas secciones, el libro recoge una colección de cartas, que van dirigidas a los siguientes personajes:

1. Abū l-Ḥakam ibn Barraŷān (4 cartas), a quien se dirige como el venerado alfaquí (*al-faqīh al-fāḍil*), mi mayor (*kabirī*), mi maestro (*šayjī*), y mi imán (*imāmī*).
2. Abū l-Ḥasan ibn Gālib (20 cartas), al que trata de mi puro hermano (*ajī al-ṣāfī*), el fiel amigo (*ṣadīq al-wafī*) y mi señor (*mawlāy*).
3. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf al-Abbār (6 cartas), a quien trata como mi hermano (*ajī*) y el íntimo de Dios (*walī*), y de quien recibió una carta.
4. Un grupo de hermanos o amigos de Córdoba (4 cartas), entre quienes se encontraban Abū l-Ḥasan ibn Gālib, Abū Bakr ibn Muʾmin, Abū ʿAbd Allāh ibn Yūsuf (1 carta) y Abū Jālid Yazīd ibn ʿAbd al-Ŷabbār.
5. Abū l-Ḥasan Sayyid al-Mālaqī (1 carta), al ser encarcelado.
6. Muḥammad ibn al-Kabš (3 cartas) al que trata como mi hermano (*ajī*), mi ulema (*ʿālimī*) y mi mayor (*kabīrī*).
7. Abū Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥāŷŷ al-Lūrqī (2 cartas), a quien trata de mi hermano (*ajī*).
8. Abū ʿAlī Manṣūr al-Mubtalī (1 carta), a quien trata de mi hermano (*ajī*).
9. Abū Jālid Yazīd ibn ʿAbd al-Ŷabbār al-Qurāšī (1 carta), al que trata de mi hermano (*ajī*) y mi señor (*sayyidī*).
10. Abū Bakr ʿAyyāš (1 carta), a quien trata de mi hermano (*ajī*).
11. Ibn Jalaf al-Sakūnī (1 carta), a quien se dirige como frescura de mis ojos (*qurrat ʿaynī*) y alegría de mi corazón (*masarrat qalbī*).
12. Abū l-Ḥasan ʿAmir ibn al-Ḥasan al-Anṣārī (7 cartas), a quien considera como mi hermano (*ajī*).
13. Abū l-Qāsim Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Qaṣī (2 cartas), a quien trata de una manera formal, el íntimo de Dios (*walī*).
14. Abū l-Wālid Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Munḏir, a quien le lleva mucha veneración, sobre todo por su posición social (3 cartas).
15. Abū Bakr ʿAtīq ibn Muʾmin (9 cartas), a quien trata de amado hermano (*al-aj al-wadūd*), el señor (*al-sayyid*), el querido allegado (*al-ḥabīb al-qarīb*), mi hermano (*ajī*), mi hermano en Dios (*ajī fī Allāh*).

Esta es, entonces, una posible división de la obra. No obstante, en algunas ocasiones, también aparece destacado por separado un fragmento de una anécdota del sufí oriental, Sahl al-Tustarī. En las cartas se hace referencia a otras epístolas enviadas o recibidas de otros compañeros, como ʿAbd al-Wāḥid ibn Maḥfūẓ, Abū Zayd al-Qaṭṭān y Abū Yaḥyà, que vivía en Munà (Tánger).

3. Estilo e influencia recibida

Lo primero que llama la atención de *Miftāḥ al-saʿāda* es la claridad expresiva de Ibn al-ʿArīf, lo que demuestra su dominio de la lengua árabe, además de un conocimiento técnico de las obras sufíes y las ciencias religiosas; por otra parte, las cartas dirigidas a sus discípulos reflejan por lo general un lenguaje que va acorde con el nivel intelectual del interlocutor. De hecho, esta obra es de índole didáctica, aunque no adolece del lenguaje alusivo propio de los sufíes, emplea un lenguaje mayormente explicativo, y refleja una temática predominante de índole ascética y mística(8).

En efecto, como se percibe en sus misivas, Ibn al-ʿArīf se vale tanto de la literatura ascético-mística occidental como oriental en sus enseñanzas. Del occidente islámico, un firme candidato: la obra *al-Zuhd* [Ascesis] de Yumn ibn Rizq (finales del siglo III/IX y principios IV/X), obra ascética que ofrece una tendencia mística relevante y ha sido objeto de acusaciones por parte de los alfaquíes(9). Según el sufí almeriense, fue una de las obras más populares en su época(10).

Como sugiere otro comentario del propio Ibn al-ʿArīf, sus opiniones sobre las visiones (*al-ruʾyā*) han de estudiarse, sobre todo, a la luz de la obra del célebre jurista y cadí de Qayrawān Muḥammad ibn Saḥnūn (m. 240/854-5)(11),

(8) Véase nuestro trabajo A. Šafik, «Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-saʿāda* de Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141)», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,* 16 (2011), en prensa.

(9) M. ʿA. Makkī, «Al-Taṣawwuf al-andalusī: mabādiʾu-hu wa-uṣūlu-h» en *Daʿwat al-Ḥaqq,* 8-9 (1962), 2-12, p. 10; ---, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana,* Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1968, pp. 157-58; M. I. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya,* Madrid: IHAC, 1987, p. 131.

(10) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 200.

(11) *Idem,* p. 117.

comparándola en especial con su *Kitāb ādāb al-muʿallimīn* [Libro de la instrucción de los maestros](12).

Aunque no se cita su nombre, otro autor cuyo influjo pudiera haber sido particularmente relevante es la figura de Ibn Jamīs de Évora (m. 503/1109-10)(13). Este fue contemporáneo, aunque por poco tiempo, de Ibn al-ʿArīf. El examen comparado de *Miftāḥ al-saʿāda* y *al-Muntaqà* de Ibn Jamīs revela algunas semejanzas, tanto de carácter doctrinal y temático (sobre la vida mundana como prueba, el *tawakkul* 'confianza en Dios', el recurrir a los íntimos de Dios (*awliyāʾ*) para llegar a Dios, la insistencia en la importancia de la razón, temas de los que se hace eco en *Miftāḥ*)(14), como de carácter terminológico (ya que en ambos se habla de *al-lisān al-ʿaŷamī* o *al-qawl al-muʿŷam* 'lengua no árabe', probablemente el persa, y el empleo de la denominación *falāsifat al-dīn* 'filósofos de la religión')(15).

Miftāḥ al-saʿāda ofrece también algunas afinidades con *Sirāŷ al-murīdīn* [El candil de los iniciados] de Abū Bakr ibn al-ʿArabī (m. 543/1148), especialmente en lo relativo a la consagración al estudio (*ʿilm*) y la práctica religiosa (*ʿamal*) conjuntamente, aspecto harto reiterado en las enseñanzas del sufí almeriense(16). Para citar un solo ejemplo, afirma: «En cuanto a la obligación (*farīḍat*) del conocimiento, no solo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica (*yaʿmal bi-hi*)»(17).

---

(12) Ed. Muḥammad al-ʿArūsī al-Maṭwī, Túnez: Dār al-Kutub al-Šarqīya, 1972, pp. 98-118. Sin mencionar el nombre de Ibn Saḥnūn, Ibn al-ʿArīf adopta su método en la relación maestro-alumno. Compárese *Ādāb al-muʿallimīn,* pp. 88-93 con *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 149-150.

(13) M. Cherif, «Ibn Jamīs, al-Yāburī, Abūʿ Abd Allāh», en Lirola Delgado y Puerta Vílchez, *Biblioteca de al-Andalus,* 3, 621b-622a, n.º 691; P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb al-muntaqà min kalām ahl al-tuqà* de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra», *Al-Qanṭara,* 30/II (2009), 467-190, pp. 472-75.

(14) P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb* ...», pp. 487-89, compárese respectivamente según el orden de los paréntesis con *Miftāḥ,* pp. 87-89, 137, 144, 150.

(15) P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb…*», pp. 484-85, 489, compárese con *Miftāḥ,* pp. 163, 222.

(16) Compárese *Sirāŷ al-murīdīn,* mss. en Dār al-Kutub de El Cairo, B 20348, folios (21b y 22a) con las plegarias de *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 73-82.

(17) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 84.

Por lo que a la influencia oriental respecta, se acentúa en la época de Ibn al-ˤArīf la recepción de materiales de oriente(18), especialmente la obra de al-Muḥāsibī (m. 243/857), Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996), al-Sulamī (m. 412/1021), al-Gazālī (m. 505/1111), y de modo especial, al-Qušayrī (m. 465/1072), del cual recoge Ibn al-ˤArīf citas textuales(19).

4. Prácticas ascético-místicas

Parece ser que en su educación espiritual (*tarbiya*), Ibn al-ˤArīf ha partido de unas prácticas ascéticas que llegaron a su culminación en su opúsculo *Maḥāsin al-maŷālis* [“Excelencias de las sesiones”], en el cual profundiza en la ciencia del sufismo, ya más complicado, haciendo una distinción entre los estadios espirituales (*maqāmat*) y sus categorías místicas correspondientes. En otras palabras, la obra de *Miftāḥ al-saˤāda* [“Llave de la felicidad”], según mi parecer, representa el paso previo y el esfuerzo a cualquier realización espiritual en el camino sufí, cuyas líneas definitivas se cristalizan en el libro de *Maḥāsin*.

Para valorar la tendencia ascético-mística y los hábitos de los primeros ascetas en el occidente islámico, la crítica reciente atiende al estudio de las actividades de los ascetas andalusíes y al desarrollo de la vida de piedad durante el siglo IV/XI, a través de la literatura biográfica. Los distintos aspectos estudiados desvelan el notable aumento del número de ascetas y su aparición en torno a ciertos maestros, amén de la recepción de materiales de origen oriental y el crecimiento de la cosecha literaria sobre temas de índole ascético-mística(20). No obstante, ante la escasa obra de *zuhd* ‘ascesis’ en al-Andalus(21), *Miftāḥ al-saˤāda* afirma la continuidad de este modo de vida y aporta nuevos datos para

---

(18) J. M. Vizcaíno, «Las obras de *zuhd* en al-Andalus», *Al-Qanṭara,* 12, Madrid, (1991), 417-438.

(19) Compárese *Miftāḥ al-saˤāda,* pp. 119-120 y 178 con al-Qušayrī, *Risāla,* II, pp. 354 y 565.

(20) M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)», *al-Qanṭara,* XII (1991), 439-470; ---, «Retiro y ayuno: Algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes», *al-Qanṭara,* XXI (2000), 471-480.

(21) *Un alfaquí español: Abu Isḥāq de Elvira,* intr., anál., notas e índ., por E. García Gómez, Madrid: CSIC, 1944; Ŷ. ˤAbd al-Raḥmān Hilāl, «Muqaddima li-*Waṣiyyat* al-Qāḍī Abī l-Walīd al-Bāŷī li-waladay-hi», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* III (1955), 17-46; Ibn Baškwāl, *Kitāb al-ṣila,* ed. I. al-Ibyārī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1989, II, p. 709; M. Marín, «Un nuevo texto de Ibn Baškwāl: *Ajbār Abī Wahb*» *al-Qanṭara,* 10 (1989), 385-401; J. M. Vizcaíno, «Las obras de *zuhd…*», 417-438; P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb …*», 467-190.

revisar las huellas de este género. Intentaré reconstituir el contenido de la misma a partir de la obra de Ibn al-ˤArīf y rastrear los posibles antecedentes de algunas de sus prácticas.

Es importante precisar que Ibn al-ˤArīf fue un buen conocedor del estilo de vida, conducta, terminología, y la tradición ascético-mística anterior a él. En efecto, este legado fue el punto de partida de su propia educación espiritual, y posteriormente, le sirvió de base para la difusión de su enseñanza a los distintos discípulos.

Ibn al-ˤArīf concibe *al-zuhd* como el primer paso para aquellos que se ponen a Dios como meta. La ascesis que se practica en su época es muestra de realización personal que puede abarcar de igual manera el conocimiento de las ciencias tradicionales del islam, y, a veces, el ejercicio de cargos públicos. Es bien conocido de la biografía de Ibn al-ˤArīf que era un ulema reconocido y un almotacén(22). El término *zāhid*, por otra parte, es aplicable a los individuos que deberían cumplir ciertas condiciones necesarias.

Para llegar a este nivel de experiencia espiritual (*taŷriba*), al igual que para los sufíes orientales, supone la renuncia total de las vanidades de la vida mundana, no solo con los órganos, sino también con el corazón(23). En este sentido, Ibn al-ˤArīf define la ascesis como el abandono absoluto del recuerdo de la vida mundana: sus asuntos y su gente sin mencionarlos ni con bien ni mal, dejando todo al Dueño del todo(24). A tal fin, cita un dicho del enviado de Dios para rebajar este mundo: «Esta vida es maldita, maldito todo lo que hay en ella, salvo el recuerdo de Dios y quien busca refugio en Él»(25). Además de este concepto negativo contra el mundo y sus vanidades, acude a la dicotomía asentada por los sufíes que escoge como prioridad única y exclusiva la última vida (*al-ājira*), es decir, lo que es permanente y duradero, por encima de aquello ilusorio y pasajero, la vida mundana (*al-dunyā*). Recomienda también a sus discípulos:

> Sé constante y practica cuidadosamente la renuncia (*al-zuhd*) pese a tu disgusto, llegarás a tu objetivo. Lo que te llega sin pedir, cógelo, es un

(22) Ibn al-ˤArīf, *Miftāḥ al-saˤāda*, p. 121.

(23) Comparase con al-Qāšānī, *Laṭāʾif al-iˤlām fī išārāt ahl al-ilhām*, ed. ˤA. I. al-Kayyālī, Beirut: Dār al-kutub al-ˤilmiyya, 2004, p. 239.

(24) Ibn al- ˤArīf, *Miftāḥ al-saˤāda*, p. 116.

(25) *Idem*, p. 114.

> sustento otorgado por Dios; si fueras de aquellos que piden y se les da, y cuando se alejan, buscan su proximidad, no serás ni ordenado [a cumplir órdenes] ni reprochado(26).

Ibn al-ʕArīf afila aún más esta definición y afirma en *Maḥāsin al-maŷālis*: «La verdadera ascesis es el deseo del corazón por Dios, el apego a las motivaciones hacia Él y la entrega y dedicación exclusiva a Él»(27).

En *Miftāḥ al-saʕāda*, el sufí almeriense suele dar importantes pormenores del proceso por el cual se llega a este nivel de experiencia religiosa. Aparece el hecho concreto que desencadena el rechazo del mundo y sus vanas fantasías. Es el caso de Abū l-Walīd ibn al-Munḏir (m. 546/1151), un notable de Silves. Experimentó la influencia de Ibn al-ʕArīf, repartió sus bienes como limosna y se dedicó a la vida retirada en la rábita de Rayḥāna en Silves. Ibn al-ʕArīf le dice: «Me enteré de tu elevada posición gracias a tu atención cuidadosa a los notables (*al-aʕyān*) y a los jerifes (*al-ašrāf*) y satisfacer las necesidades de los pobres»(28). Y le aconseja: «Sé como eres en venerar a los grandes (*al-kubarāʔ*) y mostrar generosidad con los pobres; no te preocupes por quien te hostiga injustamente, ya que Dios hace lo que le sucede, promesa hecha por Él»(29).

Los relatos sobre la inclinación a la ascesis como modo de vida aparecen también en sentido contrario al que se acaba de mencionar, esto es, de abandono del camino iniciado. Si bien son escasos, resulta interesante recordarlos puesto que destacan la necesidad de tener constancia en la progresión de la realización espiritual y un rechazo constante a los atractivos del poder, especialmente con respecto a la preeminencia en ciencia y cargos públicos. Algunos ascetas, dotados de carismas, dejan de observar las normas de la ascesis como es el caso de cuatro personajes anónimos mencionados por Ibn al-ʕArīf. Daremos por vía de ejemplo dos casos:

> Por experiencia, conocí a un hombre cuya plegaria era respondida, algo que he visto varias veces. Sus visiones se cumplen; apenas miente o jura. Desde el momento en que se mezcló con los seres ordinarios y les

---

(26) *Idem*, p. 220.
(27) Ibn al-ʕArīf, *Maḥāsin al-maŷālis*, p. 78 [traducción propia].
(28) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda*, p. 212.
(29) *Idem*, p. 213.

> prestó atención, aceptando sus elogios sin atreverse a reprocharlos, no volvió a decir la verdad, sus visiones no se cumplieron, y se murió sin que apareciesen muchas de ellas. Quiero recordar también que Dios nunca había incumplido sus plegarias.
>
> He verificado en otro hombre un retiro permanente y una sinceridad. Se le repitió una visión bondadosa que consiste en un encuentro con un sultán, sin que yo dude de su sinceridad. Al cumplirla, perdió su posesión, razón y religión(30).

Ibn al-ˁArīf resume las causas del abandono del seguimiento de la vía de la ascesis en los siguientes puntos: 1) no ser consecuente con el Corán por el exterior, y la escrupulosidad por el interior; 2) rechazo al consejo de los ulemas; 3) falta de discernimiento entre lo verdadero y lo falso; 4) apego a la gente, al poder y la aceptación de cargos públicos que antes había censurado(31).

Aunque Ibn al-ˁArīf no hace uso de expresiones que afirman la adhesión de individuos concretos al camino de la ascesis, parece evidente que intenta cristalizar su modo de vida y de conducta específica y destacar su esfuerzo personal constante.

¿Cómo era entonces el modelo de la práctica de la ascesis en *Miftāḥ al-saˁāda*? Sobre estas prácticas se han conservado bastantes datos, ya que Ibn al-ˁArīf se esforzaba en pasar por escrito muchos testimonios de los que él mismo había sido testigo. Deja bien claro que el asceta no conseguirá ascender en el camino espiritual, si no llega a educar su yo:

> La perfección del adiestramiento del yo (*kamāl riyāḍat al-nafs*) a base de la verdadera humildad es el primer grado preparatorio para aceptar la pura verdad, soportar las luces de la sinceridad y poder cumplir los deberes del camino con paciencia y benevolencia(32).

Inicialmente, se refiere al cumplimiento escrupuloso de la *ˁibādāt* ‘ritos obligatorios del islam’: «Deberías saber que no te encontrarás con Dios con una

(30) *Idem,* p. 118.
(31) *Idem,* p. 118.
(32) *Idem,* p. 97.

obra más pura y beneficiosa que la obra obligatoria (*al-farḍ*)»[33]. Al tiempo, insiste en la dedicación a diversas manifestaciones de piedad, tales como la oración, lectura y recitación del Corán, limosna y ayuno:

> Se realiza a través de ocho prácticas (*al-aʿmāl*): la profesión de fe (*al-šahāda*), que incluye confianza en Dios y en el profeta Muḥammad, por todo lo que ha revelado con sinceridad y habiendo creído en ello, también incluye fe en la recompensa y castigo por las obras, así como la promesa (*al-waʿd*) del paraíso y la amenaza (*al-waʿīd*) del infierno; el azalá (*al-ṣalāt*) con sus fundamentos y requisitos; el azaque (*al-zakāt*); el ayuno (*al-sawm*); la peregrinación (*al-ḥaŷŷ*); el esfuerzo en el camino de Dios (*al-ŷihād*); el arrepentimiento (*al-tawba*), y los lazos de amistad (*al-ulfa*)[34].

Todas estas disciplinas de reforzamiento de la práctica religiosa suelen aparecer en conjunto y sin calificativos especiales que aseguren una realización espiritual superior. Además, se supone que todo musulmán está obligado a abstenerse de lo que es ilícito (*ḥarām*) y a practicar lo que es lícito (*ḥalāl*):

> Pongo a Dios como testigo de mí mismo en presencia de Sus ángeles y los testigos en los cielos y la tierra que llevaré el arrepentimiento a la práctica en mi lengua, corazón y vientre: no comeré ni hablaré nada que no sea lícito con conocimiento y escrupulosidad desde este mismo azalá hasta la siguiente[35].

Esta primera etapa está estrechamente vinculada al precepto coránico de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahī ʿan al-munkar* 'ordenar el bien y prohibir el mal'[36]. Su práctica comenzó a difundirse en el Magreb como un instrumento ideológico a través del libro de *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias religiosas] de al-Gazālī[37], cuya promulgación tuvo lugar a través de la tradición

---

(33) *Idem*, p. 151.
(34) *Idem*, p. 83.
(35) *Idem*, pp. 78-9.
(36) *Idem*, pp. 170, 174, 179, 199.
(37) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, El Cairo: al-Maṭbaʿ al-maymuniyya, 1894, II, 302-351. Sobre la reprobación a sultanes y príncipes, pp. 337-51.

sufí, la cual colabora en otorgarles una nueva relevancia social y política(38). Ibn al-ʕArīf establece los criterios que deben caracterizar a los adalides de este precepto:

La práctica de ordenar el bien o prohibir el mal es exclusiva de un regente, ulema o compasivo. Si no fuera un regente, designado por el sultán, ni ulema autorizado, ni una persona expresamente compasiva, en este caso, esta práctica es impostura de un negligente ignorante(39).

En el mismo contexto debe recordarse la dedicación a *amr al-ḥisba* ‘censura de costumbres’ del propio Ibn al-ʕArīf, pero decidió abandonar esta ocupación. Confesó, además, su firme voluntad de rectificar su conducta debido a los agravios que cometió durante su mandato(40):

> He sido puesto a prueba en cuatro [asuntos]:
>
> Primero: no he sido capaz de ser modesto ni de corregir mi comportamiento.
>
> Segundo: después, no pude practicar un retiro sincero.
>
> Tercero: abrí una puerta de injuria contra los practicantes del retiro (*ahl al-inqibāḍ*), después no me ha sido posible ningún arrepentimiento.
>
> Y el cuarto: tenía la sensación de perder un poco el juicio, al mezclarme con los seres ordinarios, hecho que no me ha permitido reponerme posteriormente(41).

La actividad del *amr bi-l-maʕrūf* cobra protagonismo en las cartas enviadas por Ibn al-ʕArīf a un grupo de seguidores de Córdoba. De entrada, afirma: «La reprobación es un comportamiento vituperable, considerado por Dios como el velo más denso y está alejado de los sensatos»(42). A diferencia de la doctrina de al-Gazālī acerca de este precepto(43), de alguna manera en estas

---

(38) M. García-Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-maʕrūf wa-l-nahy ʕan al-munkar* en la hagiografía magrebí», en *al-Qanṭara,* XIII, Madrid, 1992, 147-170.

(39) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda,* p. 179.

(40) *Idem,* p. 121.

(41) *Idem,* p. 121-22.

(42) *Idem,* p. 175. Sobre las diversas clases de reprobación, pp. 170-71.

(43) L. Bercher, «L’obligation d’ordenner le bien et d’interdire le mal selon Ghazālī» *Institut de Belles Lettres Arabes,* XVIII (1955), 53-91, pp. 62-3.

cartas el precepto ya aparece acentuado a favor del rechazo total de la reprobación al soberano: «No se ha de imponer condiciones o algo similar al soberano corrupto. Los ulemas deberían aconsejarle, los fieles, ser comprensivos con él…», ya que es «el vicerregente de Dios (*ḥuŷŷat Allāh*)»(44). De tal modo que su doctrina quietista no representa ningún peligro para el poder establecido.

La alusión a la oración prolongada sin abandonar la mezquita, es una de las características que embellecen al asceta, junto a la práctica del silencio (*ṣamt*) y la rememoración (*ḏikr*). Ibn al-ʿArīf clasifica el silencio en tres clases: el silencio de la lengua, el de los sentidos y el de los corazones: «El silencio de la lengua, excepto para una obligación prescrita; el silencio de los órganos, excepto para las buenas obras consentidas por unanimidad; y por último, el silencio de los corazones ante los falsos compromisos y pensamientos»(45). Respecto a la práctica del *ḏikr*, registra el caso de los ascetas dotados del don de lágrimas (*bakkāʾ*, pl. *bakkāʾūn*) que lloran con exceso, cuando escuchan o leen el Corán(46) o se emocionan con llanto al asistir a los sermones y lecturas colectivas(47). El llanto no está siempre relacionado con la recitación coránica, está documentado el caso de Abū ʿAbd Allāh Yusūf ibn al-Ābbār, al que le asaltaban las lágrimas, cuando impartía clases a los niños(48). Para Ibn al-ʿArīf, el llanto es una manifestación de proximidad: «¿Dónde está el llanto y la preocupación por el temor reverencial (*hayba*) de la proximidad (*qurb*)? ¿Dónde está el pudor y el temor al recibir los favores?»(49).

La práctica del *ḏikr* ‘mención o recuerdo’, según Ibn al-ʿArīf, se puede realizar en silencio y en voz alta, en todo tiempo y en todos los lugares, aunque prefiera que se ejecute tras realizar el azalá obligatorio, en círculo o sesión de recuerdo (*ḥalqa aw maŷlis ḏikr*), considerándolo uno de los jardines del

(44) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 170.
(45) *Idem*, p. 168.
(46) Sobre la importancia de la recitación del Corán en la vida del musulmán, véase W. Q. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 96 y ss. Respecto al Corán como base de la tradición sufí, P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut: Dār el-Machreq, 1970; A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, tr. A. L. Tobajas y M.ª T. Ortega, Madrid: Trotta, 2002, pp. 40-42.
(47) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 145.
(48) *Idem*, p. 150.
(49) *Idem*, pp. 79. véase también pp. 105, 186.

paraíso[50]. Para llevar a cabo beneficiosamente el recuerdo, establece algunas reglas entre ellas, el abandono de la negligencia (*al-gafla*) que asalta a los corazones en los momentos del recuerdo, la prohibición de gastar bromas durante las sesiones y la recitación de ciertos versículos coránicos con súplicas, nostalgia y llanto[51]. Insta también: «El círculo de la rememoración es uno de los jardines del paraíso, y el siervo es un zoco (*sūq*), porque lo que gasta lo recupera. La ganancia más provechosa de la recitación coránica o su memorización es que sea una protección para las miradas y los oídos, excepto de lo loable»[52].

El recuerdo ocupa un lugar destacado en la enseñanza del sufí almeriense, hasta que el iniciado viva en una rememoración constante y un estado de vigila de sus acciones, esto es, *dawām raqīb min al-ḏikr*[53]. Según él, esta última práctica no solo está dirigida a los ascetas, sino a los que aspiran un mayor grado espiritual «hasta que se despierte su conciencia (*ḍamīr*), observado por la providencia del "Sutil y el Informado" (Q 6:103)»[54]. Sin embargo, no recoge datos sobre la práctica del concierto o audición religiosa, actividad que se registra con frecuencia entre los sufíes magrebíes del siglo XII[55].

Junto al cumplimiento escrupuloso de los ritos obligatorios, la lectura del Corán y el reparto de limosnas, el asceta se destaca por una serie de prácticas ascéticas entre las que sobresale, en primer lugar, el ayuno. No se trata, por supuesto, del pilar obligatorio del mes de Ramadán, sino de una práctica que va más allá. Del mismo modo que el asceta intensifica el rezo de la oración

(50) *Idem*, p. 145.
(51) *Idem*, pp. 145-46.
(52) *Idem*, p. 145.
(53) *Idem*, p. 206.
(54) *Idem*, p. 145.
(55) Sobre su práctica en el marco del sufismo magrebí, véase L. Pouzet, «Prises de position autour du "samāˁ" en Orient musulmane au VIIe/XIIIe siècle», *Studia Islamica*, LVII (1983), 119-34; V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, pp. 80-89; Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Ṣādir, 2002, I, pp. 210-11; II, pp. 352, 366-68, 537-38, III, p. 4; IV, pp. 70-71, 270, 268-69; ---, *Rūḥ al-quds fī muḥāsabat al-nafs*, ed. M. Bīŷū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 1995, pp. 23, 38-42 (otra ed. M. Asín Palacios Madrid: Estanislao Maestre, 1939; tr. incompleta M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn ˁArabí de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981); ---, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya» en *Rasāʾil ibn ˁArabī* (*2*), ed. S. ˁAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muʾassasat al-Intišār al-ˁArabī, 2002, pp. 398-99.

conforme a los sagrados cánones con una larga extensión fuera de las horas establecidas para ella –como es el caso de la historia de un asceta oriental que «se dedica al rezo durante toda la noche hasta el alba»–(56), practica también el ayuno de modo continuado y voluntario en distintos períodos del año. Ibn al-ʿArīf no recoge ninguna anécdota al respecto, lo que sí aparece es el beneficio de dicha práctica: «el ayuno es un remedio para los corazones»(57).

Menos frecuentes son los casos en que se registra alguna suerte de prueba unida en general a las prácticas ya mencionadas. Se afirma que un asceta siciliano, Abū Muḥammad al-Jayyār (m.?) optó deliberadamente por ser esclavo. Aunque padecía lepra, el olor del almizcle exhalaba de su cuerpo. Sufría la misma suerte otro asceta llamado Muḥammad al-Istiŷī (m. 577/1181). Según Ibn al-ʿArīf, ambos ascetas tenían elección para cambiar su destino, pero aceptaron con buen grado esta clase de prueba, agregando: «Cuando asomamos a Sus nobles dones no hemos encontrado algo más cercano a Él que la prueba»(58). Quizá el caso más extremo es el de un asceta dotado de un alto grado de espiritualidad:

> Que vive en una cueva en la tierra de Tarso, su carne se descompone y su cuerpo echa pus y se inflama, rodeado de mosquitos, gusanos y hormigas? Cuando llega la noche no se conforma con recordar y agradecer a Dios por lo que le había otorgado de misericordia y buen estado, sino que se ata a un hierro, dirigiéndose hacia la *qibla* [en dirección a La Meca] para rezar durante toda la noche hasta el alba(59).

Fiel a la tradición del Profeta respecto a la prueba, Ibn al-ʿArīf señala: «Los verdaderos creyentes han sido siempre objeto de prueba (*al-balāʾ*) y no han podido superar las dificultades en sus inicios»(60) y agrega:

> Quien está a salvo de las fatigas y los disgustos, la prueba de su verdadera fe no es válida. Por eso el Profeta dice: «Las personas más duramente puestas a prueba en la vida mundana son los profetas, después

(56) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 193.
(57) *Idem,* p. 168.
(58) *Idem,* pp. 192-93.
(59) *Idem,* p. 193.
(60) *Idem,* p. 87.

los devotos y después sus semejantes y los parecidos a estos últimos». Esto es, su puesto a prueba va en la medida de su posición respecto a Dios, pues Sus pruebas no solo forman parte de Sus dones, sino son que las más nobles[61].

Ibn al-ʿArīf clasifica la prueba en dos clases: «La primera consiste en alejarte del mal y la otra, del bien. La primera es una prueba loable, pues su causa principal es la intención (*al-niyya*) y la generosidad (*al-ŷūd*). Mientras la otra es una advertencia urgente y castigo severo, hasta que el Verdadero establezca Su prueba (*ḥuŷŷa*) a favor o en contra de Sus criaturas»[62]. En la visión del maestro almeriense, necesariamente existe una merced oculta detrás de toda desgracia y supone la necesidad de sanación. Cada sufrimiento es una semilla de Dios, porque impulsa a las personas a buscar en cierto sentido la sabiduría: «Solo Sus dóciles pueden llevar Sus dones y solo Sus privilegiados pueden llegar a entender Sus pruebas»[63]. A Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 264/877-878) se deben estas palabras de Ibn al-ʿArīf[64].

Basado en relatos edificantes, Ibn al-ʿArīf manda el siguiente mensaje a un compañero encarcelado: «¡Que Dios facilite tu camino, quizá encuentres la libertad en tu prisión!»[65].

Ahondando en estas manifestaciones de conducta humilde, en una ocasión se habla del concepto de la *jidma*, es decir, el servicio, pero de modo implícito. Es un concepto que indica los lazos que unen a maestro y discípulo, concebido como relación de autoridad. El servicio, de hecho, debería ser absoluto e incondicional, que a menudo implica efectuar tareas inferiores[66]. En *Miftāḥ al-saʿāda* se encuentra mencionado de paso algún ejemplo de servicio. Abū Muḥammad ibn Maḥfūẓ (m. ?) decidió abandonar su casa y viajar a Sevilla para

---

(61) *Idem*, p. 88.
(62) *Idem*, p. 89.
(63) *Idem*, p. 142.
(64) ʿA. R. Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya: Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1949, p. 137. La máxima reza: «Solo Sus monturas dóciles y domables pueden llevar Sus dones».
(65) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 182.
(66) F. Rodríguez Mediano, «Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el Islam Occidental», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV, 1, 1999, 145-168, pp. 156-57, 165-68.

acompañar a su maestro Abū l-Ḥakam ibn Barrāŷān y servirlo[67]. Sin embargo, este lazo es más meritorio entre los propios compañeros: «Si lees mi escrito, agradece reiteradamente a Dios por la gracia de haber mantenido firme a los hermanos en el servicio a Dios en los momentos difíciles. Guárdate de escatimar esfuerzo en su encuentro o su búsqueda donde estás o donde están ellos, para vuestro bien»[68]. En este caso se percibe otro aspecto revelador de la ascesis en lo que se refiere a la humildad que consiste en mezclarse con los pobres y míseros (*al-fuqarāˀ wa-l-masākīn*). Según Ibn al-ˁArīf, éstos son dignos de la gracia divina: «Cuando el día del Juicio llegue con la certeza, y el poder evidente del Real se haga dueño del reino, la suerte sonreirá a los pobres y míseros, y el pregonero de la sinceridad gritará diciendo: "El honor pertenece solo a los creyentes"»[69].

Hay además otra peculiaridad significativa de esta humildad: la abstención de negarse a sacar a luz la piedad que pueda llamar la atención de otros, amén de la preeminencia en ciencia o linaje familiar: «El origen de toda aflicción es verse únicamente a uno mismo, esto es, el interés por hacer el bien a cambio de estar a salvo o conseguir preeminencia (*riˀāsa*) con resolución e intención, incluso en lo más mínimo»[70].

Otro aspecto revelador del auténtico ascetismo es el retiro (*al-inqibāḍ*). Esta práctica aparece repetidas veces como carácter específico de la vida del asceta: «La realidad del ser no se perfecciona sino por la práctica del retiro»[71], ya que es «la puerta que le permite organizarse y centrarse»[72].

Hasta bien entrado el siglo XIII, los sufíes solían emplear el término *inqibāḍ* o *ˁuzla* en referencia al retiro[73]. Ibn ˁArabī afirma: «Hay quien toma el camino del retiro, porque el distanciamiento de la gente se apodera de él, de tal manera que se siente recogido (*inqibāḍ*) al verles, incluso de la misma gente de

(67) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 147.
(68) *Idem*, p. 142.
(69) *Idem*, p. 100.
(70) *Idem*, p. 171.
(71) *Idem*, p. 220.
(72) *Idem*, p. 96.
(73) Sobre el particular Ibn ˁArabī, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya…» en *Rasāˀil ibn ˁArabī* (*2*), pp. 404-05; ---, «Kitāb ḥilyat al-awliyāˀ» en *Rasāˀil ibn ˁArabī* (*5*), ed. S. ˁAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muˀassasat al-Intišār al-ˁArabī, 2005, pp. 141-42; ---, «Risālat al-istiˁidād al-kullī. Kitāb al-jalwa» en *Rasāˀil ibn ˁArabī* (*6*), ed. Q. M. ˁAbbās, Beirut: Muˀassasat al-Intišār al-ˁArabī, 2006, 149-161.

su casa»[74]. Añade, además, en *Risālat al-anwār* [“Epístola de las luces”]: «La *ʕuzla* ‘aislamiento’ significa el abandono del trato constante con la gente, y esto no quiere decir apartarse de sus formas físicas, sino que no hagas de tu corazón ni de tus oídos un recipiente para sus chismorreos»[75].

En una de sus cartas a Abū l-Ḥasan ibn Gālib, Ibn al-ʕArīf define a los que practican el retiro como la gente del recogimiento (*ahl al-inqibāḍ*)[76]. El retiro puede encuadrarse en varios niveles de relación: por una parte, el de aquellos ascetas que se refugian en una morada fija: puede tratarse de los desiertos, de un lugar aislado en las estepas, o de una mezquita[77]. Se menciona también el caso del distanciamiento de los poderes públicos, en concreto del sultán y el ambiente que lo rodea y las consecuencias que pueden desprenderse por mantener un trato asiduo con él[78]. En este contexto, Ibn al-ʕArīf recomienda a Abū Muḥammad ʕAbd al-Gafūr (m. 540/1145): «Lo que me gusta que hagan mis íntimos y los que amo es llorar a solas, sin que nadie se entere más que Dios, el Único con el fin de corregir su negligencia, reconocer sus defectos importantes, ocuparse de su estado más que de ninguna otra cosa y apartarse de los que adulan a los gobernantes y a los que están en el poder»[79].

Ibn al-ʕArīf instituye las siguientes normas para llevar a cabo el retiro espiritual, entre ellas, el aislamiento total de la gente[80], sin perjudicar a nadie, ni violar los deberes de Dios[81]. Insta también: «Para llevar a cabo la práctica del retiro ha de pasar una parte de la noche o del día sin trabajar. ¿Cómo sería entonces si fuera acompañado de oraciones, lectura del Corán, reflexión (*fikr*) en ciencia verdadera (*ʕilm ḥaqq*) o meditación (*naẓar*) en algún libro?»[82]. Al igual que Ḏū l-Nūn (m. 245/860), establece un fuerte vínculo entre la práctica del retiro y el estadio de la sinceridad, de ahí que cite textualmente las palabras del

---

(74) Ibn ʕArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 152.

(75) Ibn ʕArabī, «Risālat al-anwār» en *Rasāʔil ibn ʕArabī* (*2*), ed. S. ʕAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muʔassasat al-Intišār al-ʕArabī, 2002, p. 154.

(76) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda*, p. 121.

(77) *Idem*, pp. 96, 106, 119.

(78) *Idem*, p. 118. Sobre este aspecto, véase M. Marín, «*Inqibāḍ ʕan al-sulṭān: ʕUlamāʔ* and Political Power in al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid: AECI, 1994, 127-140.

(79) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda*, p. 198.

(80) *Idem*, p. 219.

(81) *Idem*, p. 105.

(82) *Idem*, p. 105.

místico egipcio:

> El retiro es el pilar de la sinceridad, cuando el hombre está solo (*tajallà*), no ve más que a Dios; si no ve más que Dios, no requiere ni teme más que a Él; si fuera así, sería de los íntimos de Dios. Solo un insensato ambiciona ser un soberano en el poder gubernativo y un íntimo de Dios en la sabiduría, seducido o proclive a la enemistad; en cambio, si está obligado o necesitado, es perdonado(83).

Ibn al-ʿArīf, por su parte, afirma: «Quien encontrase la bendición del retiro por medio de la práctica, saborearía la sinceridad (*al-ijlāṣ*) y la distinción exclusiva (*jaṣṣat al-ijtiṣāṣ*)»(84). Y cita a continuación las palabras de otro sabio: «Solo hay sinceridad en la reunión entre el corazón y los órganos mediante un retiro iluminado por el combate interior, alumbrado por el conocimiento y adornado por la familiaridad con quien se comparte la vida»(85). Por último, advierte a sus discípulos: «Guárdate de que la constancia en la práctica del retiro sea preocupación o inquietud, hasta que el verdadero conocimiento afirme claramente que no estás necesitado de nadie respecto al conocimiento y al sustento»(86).

De esta manera, aceptando e incluso procurando alejarse de mantener ciertas relaciones sociales, el asceta busca establecer, aunque periódicamente, un entorno propio que obedece a su modo de entender la concepción religiosa. Esto no significa que adolezca de un reconocimiento público de sus virtudes y de sus carismas. Para Ibn al-ʿArīf, el objeto de la práctica asidua del retiro tiene doble función: 1) observar escrupulosamente los preceptos relativos a las obligaciones para con Dios o para con la gente y servir de modelo de extrema piedad; 2) seguir el camino trazado por el Profeta Muḥammad respecto a su aislamiento inicial en la cueva de Ḥirāʾ. En este sentido, Ibn ʿArabī, buen

---

(83) *Idem*, p. 122. La relación entre el retiro y la sinceridad (*al-ijlāṣ*), véase, pp. 116, 223. La misma cita de Ḏū l-Nūn el egipcio se encuentra en Ibn ʿArabī, «al-Kawkab al-durrī fī manāqib Ḏī l-Nūn al-Miṣrī», en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (3), ed. S. ʿAbd al- Fattāḥ, Beirut: Dār al-Intišār al-ʿArabī, 2002, pp. 127-8 (tr. esp. F. G. Albaladejo, *La maravillosa vida de Ḏū l-Nūn, el egipcio,* Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1991).

(84) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 116 y p. 223.

(85) *Idem,* pp. 118-19.

(86) *Idem,* p. 173.

conocedor e intérprete de las enseñanzas de Ibn al-ˁArīf, asemeja esta visión con la trayectoria espiritual del profeta, antes y después de la promulgación original:

Este fue el caso del Profeta [Muḥammad] en sus inicios al abandonar y cortar con la gente en la cueva de Ḥirāˀ para practicar la piedad (*taḥannaṯ*), gracias a la providencia de Dios, hasta que la Verdad lo sorprendió. El arcángel [Gabriel] le entregó el mensaje y le dio a conocer su profecía. Cuando su devoción quedó perfeccionada, fue enviado a todo el mundo, como nuncio de nuevas buenas, como monitor, como voz que llama hacia Dios con su permiso y como antorcha luminosa (Alusión a Q 33:45-6). En efecto, comunicó la revelación que ha recibido de su Señor (Alusión a Q 5:67), restituyó el depósito, llamó hacia Dios basado en una prueba visible (Alusión a Q 12:108). El heredero completo y el íntimo de Dios entre nosotros es aquel que se consagra a Dios apoyándose en la ley del Profeta, hasta que Dios abre su corazón con una comprensión de lo que Dios ha revelado a Su Profeta y Mensajero Muḥammad, fundamentada en una epifanía divina en su interior […] Dios le devolvió a las criaturas para guiarlas a la corrección de sus corazones, hacerles distinguir entre los pensamientos loables y censurables, aclarar los propósitos de las prescripciones de la ley religiosa y de lo que es verdadero o falso respecto a la tradición del Profeta, basado en un saber divino […]. El heredero no inventa una nueva ley religiosa ni abroga una sentencia decretada, sino viene a aclarar(87).

De ahí que se distingue entre dos etapas bien diferenciadas en la vía iniciática, ilustrada en el ejemplo del Profeta, y posteriormente en todos aquellos que siguen su tradición. La primera corresponde a las prácticas de formación espiritual, cuyo fundamento es el retiro y la segunda consiste en la predicación de una idea religiosa. Por lo tanto, nace una fusión entre el mundo interior y el mundo visible, la ascesis y la razón, la meditación y la actividad, en otros términos, entre el conocimiento y la praxis, doctrina ésta adoptada por los sufíes del occidente islámico con sus dos variantes tanto teórica como práctica. Por citar un ejemplo, Abū Madyan (594/1198),(88) un contemporáneo de Ibn al-ˁArīf, aunque por menos tiempo, afirma:

---

(87) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* I, p. 251.

(88) A. Šafik, «Abū Madyan Šuˁayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquel,* 20 (2009), 197-221.

> Uno de los signos de la sinceridad del iniciado en su vía mística es su huida de la gente. Uno de los signos de la sinceridad de su huida de la gente es su encuentro con la Verdad. Finalmente, uno de los signos de la sinceridad de su encuentro con la Verdad, es su retorno a la gente(89).

Y cuando le preguntaron sobre el versículo: «Y dirígete por una vía recta» (Q 48: 2), Abū Madyan contestó: «Escuchar (*al-istimāʿ*) de Él y transmitir (*al-tablīg*) por Él»(90). Ibn al-ʿArīf, por su parte, recomienda a uno de sus discípulos: «delimita tus charlas al Corán cuando te pongas a hablar en público»(91), pero al tiempo advierte de que «si la sabiduría (*al-ḥikma*) echara raíces y arraigara en quienes son aptos para recibirla, perduraría y daría sus frutos. En cambio, si se vulgarizara y se propagara a todo el mundo, la despreciaría quien no es apto para recibirla, y se desvanecería y se perdería»(92).

Entre las características que distinguen al asceta en *Miftāḥ al-saʿāda* y están en estrecha relación con su reconocimiento público son aquellas acciones que implican un carácter milagroso y presentan una prueba manifiesta de proximidad a Dios, lo que se conoce con el término *karāmāt* 'carismas', término que designa ciertos hechos extraordinarios.

Basado en la tradición del Profeta, Ibn al-ʿArīf postula que «la negación del carisma es negación del milagro (*muʿaŷiza*)»(93), por eso sus enseñanzas difieren de la doctrina del absurdo (*maḏhab al-ʿabaṯ*) que reinterpreta los milagros (*tuʾawwil al-muʿŷizāt*) y niega los carismas (*dafʿ al-karāmāt*)(94). En una carta dirigida a su discípulo ʿAtīq ibn Muʾmin (m. 548/1153) expresa su alegría por los carismas conseguidos por éste y expresa su esperanza de poder llegar a este deber (*al-farḍ*)(95). No obstante, Ibn al-ʿArīf no da a este recurso un lugar privilegiado dentro de sus enseñanzas y se muestra cauto en su mención, hasta que su dueño dé crédito de su sinceridad:

---

(89) *Idem,* I, p. 251.Al-Tamīmī, *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād,* ed. M. Cherif, Rabat: Manšurāt Kulliyat al-Ādab wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 2002, II, p. 44.

(90) M. ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī sīdī Abū Madyan Šuʿayb,* Argelia: Dār al-Umma, 2004, p. 134.

(91) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 128.

(92) *Idem,* p. 122.

(93) *Idem*, p. 177.

(94) *Idem,* p. 93.

(95) *Idem*, p. 216.

> Por Dios si viera a un íntimo de Dios que camina sobre el agua, vuela en el aire o da la fuerza a todas las cosas, hasta que alcance el auge del cielo[96], y me doy cuenta de que él está ocupado en algún plan de esta vida, se apega a una ilusión o se forma algún concepto equivocado en su mente, no me fiaría de su estado y diera fe que su verdad está mezclada con distracciones[97].

Para Ibn al-ˁArīf, el carisma posee un sentido sencillo: «Quien se mantenga constante en los actos de adoración, éstos serán un carisma para él; si padece algún cambio, no dejará de ser un signo de poder y una bendición del islam»[98]. Por último, aconseja a los hermanos de Córdoba: «Sujeta tu lengua, aunque estés a punto de morir, y reflexiona detenidamente las letras de mi escrito como una azora del Corán; luego, examina tus estados, comportamiento y carismas, sin que sea un hecho fuera de lo habitual (*jāriq li-l-ˁāda*), ni asuste a un musulmán, ni se oponga a Dios»[99].

Habla también de los carismas como un fruto del servicio sincero a Dios: «Reflexioné sobre los dones que Dios otorga al siervo, cuando éste le obedece, se adhiere a Su servicio y sigue este camino toda su vida y encontré que en total son cuarenta carismas: veinte de ellos, en esta vida, y otros veinte, en el más allá»[100].

Conviene recordar que los sufíes de oriente no consideran tanto las obras prodigiosas en su enseñanza. Abū Yazīd al-Bisṭāmī afirma: «Si veis a un hombre, dotado de carismas, aunque se eleve en el aire, no le prestéis atención hasta que veáis cómo es él en ordenar el bien y prohibir el mal, respetar la ley revelada y llevar a cabo sus reglas»[101]. A Muḥammad al-Murtaˁiš (m. 328/939), otro sufí mencionado en la *Risāla* de al-Qušayrī, le dijeron: «Fulano camina

(96) Sobre los carismas en relación con la dominación de los elementos, véase Ibn ˁArabī, *Mawāqiˁ al-nuŷūm*, ed. S. ˁAbd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2007, pp. 103-6, 116-18, 123-28, 191-92; al-Ṣawmaˁī, *Kitāb al-muˁazzà fī manāqib al-šayj Abī Yaˁzà*, ed. ˁA. al-Ŷāwī, Rabat: Manšūrāt Kulliyyat al-Ādāb wa-l-ˁUlūm al-Insāniyya, 1996, pp. 112-36.

(97) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 116.

(98) *Idem*, p. 213.

(99) *Idem*, p. 167.

(100) Ibn al-ˁArīf, *Maḥāsin al-maŷālis*, p. 99 [traducción propia].

(101) Al-Qušayrī, *Risāla*, ed. ˁA. Maḥmūd y M. Ibn al-Šarīf, El Cairo: Dār al-Maˁārif, 1995, I, p. 58.

sobre el agua». Les contestó: «Para mí, si Dios capacita a alguien para oponerse a su pasión es más meritorio que el caminar sobre el agua»(102).

Dicho esto, el sufí murciano, Ibn ˁArabī propone el estado de la rectitud del individuo como una condición imprescindible respecto a la autenticidad del carisma:

> El estado espiritual posibilita la alteración del curso natural de los fenómenos (*jarq al-ˁawāˀid*) como dijo el autor de *Maḥāsin al-maŷālis*, al mencionar que los estados son propios de los iniciados: «Los estados pertenecen a los dotados de carismas»(103), quiere decir con *al-karāmāt,* la ruptura de la causalidad habitual, pues los carismas conforme al lenguaje [místico] no son más que la ruptura de los fenómenos naturales, asociado con la rectitud o produce la rectitud inmediatamente. Es algo imprescindible para ellos. El motivo de esta delimitación es que dicha ruptura, a veces, no se considera un carisma de Dios para el siervo(104).

En el mismo contexto de los hechos extraordinarios, Ibn al-ˁArīf emplea la expresión *muŷāb al-daˁwà* 'plegaria atendida', y mantiene la misma cautela en cuanto a su veracidad. En una carta enviada a Abū l-Ḥasan ibn ˁĀmir (m. 540/1145), cree en el poder de la devoción: «Tu plegaria puede llevar a cabo lo que tu energía falla»(105). Al hablar de sí mismo, afirma: «La compasión solo alcanza a una persona como yo por medio de la plegaria»(106). Enseña a sus discípulos plegarias con beneficio protector(107). Relata también la historia de una mujer a la que algunos malhechores le arrancaron los ojos a fin de apartarla de sus plegarias por el temor a que fueran respondidas(108). Sin embargo, previene de la negligencia en su práctica: «Apenas saca provecho de la plegaria un distraído con mala opinión»(109).

---

(102) *Idem,* I, p. 118.
(103) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 76.
(104) Ibn ˁArabī, *al-Futuḥāt al-makkiyya,* IV, p. 84; véase también *Mawāqiˁ al-nuŷūm*, pp. 221-22.
(105) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 205.
(106) *Idem,* p. 143.
(107) *Idem,* pp. 211-12.
(108) *Idem,* p. 141.
(109) *Idem,* p. 151.

Los relatos que aluden a este carisma no suelen ser detallados ni presentar ejemplos de las súplicas atendidas por la petición del asceta. Son mencionados tan solo cuando Ibn al-ˁArīf advierte de que sus protagonistas anónimos han perdido este don por su constante mezcla con la gente ordinaria y con el poder gubernativo o su inclinación por los atractivos de la vida mundana(110).

Dentro del marco de los carismas, otro elemento de carácter milagroso que se registra con mayor frecuencia es el de los sueños(111), por medio de los cuales, según *Miftāḥ al-saˁāda,* se reciben mensajes transmitidos por ángeles o se establece comunicación con otros ascetas vivos o muertos y a quienes se pregunta por temas religiosos(112). Con fines moralizantes, se evocan aquellos relatos de visiones que contienen una enseñanza provechosa. Ibn ˁArabī recuerda que los sabios solo narran: «lo que está aprobado conforme a la ley religiosa, beneficia o exhorta a una obra piadosa»(113).

Se relata la historia de un joven al que se le aparecen unos ángeles que le dan un toque de atención sobre la omnipotencia de Dios(114). También se recoge una anécdota oriental que relata el contacto con ascetas muertos. El único ejemplo conservado se encuentra en relación con el tradicionista Ayyūb al-Sajtyānī (m. 131/749), en el que un joven muerte comenta su buen estado en el más allá, gracias al rechazo de Ayyūb a realizar la oración del difunto por él en cumplimiento de la ley religiosa(115).

Basado en las interpretaciones del jurista mālikī, Muḥammad ibn Saḥnūn (m. 240/854-5)(116), Ibn al-ˁArīf considera el sueño «una de las moradas de lo oculto (*manāzil al-gayb*)»(117) y profundiza en su concepción de este carisma:

> El feliz es aquel que vincula el despertar (*yaqaẓa*) con el dormir (*manām*) en su verdadera fe en Dios y Su enviado, de tal modo que la

(110) *Idem,* pp. 118, 120.

(111) L. Kinberg, «Interaction Between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition», *Oriens,* 29-30 (1986), 285-308.

(112) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 204.

(113) Ibn ˁArabī, «Risālat al-marāˀī al-musammāt bi-mubašširāt» en *Rasāˀil ibn ˁArabī* (*6*), ed. Q. M. ˁAbbās, Beirut: Muˀassasat al-Intišār al-ˁArabī, 2006, 205-16, p. 211.

(114) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 123.

(115) *Idem,* p. 142.

(116) *Idem,* p. 117.

(117) *Idem,* p. 124.

sinceridad de sus visiones fluyan hacia sus sueños. Quien se escandaliza por el despertar, se le escandaliza el dormir. Quien se miente en sus visiones, sus sueños son falsos. Pero quien es excepcional, está protegido de esta alusión[118].

Y prosigue: «El despertar es más apreciable que el sueño […]. El más elevado y sublime de los desvelamientos (*al-mukašāfāt*), y todos ellos son loables, son aquellos que incitan a cumplir o prohibir correctamente las disposiciones de la ley revelada»[119], pero, al tiempo advierte a aquellos discípulos que trabajan en la docencia que no deberían comentar a los niños sus visiones, puesto que pueden ser motivo de tristeza y preocupación[120]. Para él, seguir el Corán y la tradición del Profeta es más meritorio que prestar atención a las visiones. Así pues, recita: «Dios abroga o confirma lo que quiere» (Q 13:39)[121]. Y también afirma: «El sensato no da tanta importancia a la visión y no piensa en qué será o no será, cuándo o dónde será o quién será su dueño, entre otras cosas, pues todo depende de la voluntad divina»[122]. De ahí que suelen aparecer referencias de visiones que se cumplen y se convierten en motivo de adversidad para sus protagonistas[123].

Dentro de esta escasez de datos concernientes a la existencia de carismas (*karāmāt*) en *Miftāḥ al-saʿāda* y las reservas con que aparecen, reflejan en cierto sentido dos opiniones bien diferenciadas: unos aceptan la posibilidad de la realización de los hechos milagrosos, y otros los niegan[124]. Por otro lado, hay que hacer constar que Ibn al-ʿArīf ha dejado bien claro que se declara partidario de su veracidad[125], habida cuenta que él pertenece a la cadena iniciática (*silsila*) que declara lícita las obras prodigiosas de los íntimos de Dios, cuyos

(118) *Idem,* p. 125.
(119) *Idem,* p. 147-48.
(120) *Idem,* p. 117.
(121) *Idem,* pp. 116-18.
(122) *Idem,* p. 171.
(123) *Idem,* p. 118.
(124) M. I. Fierro Bello, «El proceso contra Abū ʿUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra», *Šarq al-Andalus,* 9, (1992), 93-127, pp. 96-97.
(125) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 121, 177.

representantes más importantes son Ibn ˁAwn Allāh y Abū ˁUmar al-Ṭalamankī[126].

A la luz de lo que precede, se puede establecer la siguiente tipología de los ascetas en *Miftāḥ al-saˁāda*, dividiéndolos en tres categorías: 1) aquellos ascetas que viven en la sociedad y tienen una ocupación. Su modo de vida es un modelo de conducta y veneración. Son constantes observantes de la tradición del Profeta y llevan a la práctica aplicadamente el precepto de *al-amr bil-l-maˁrūf* 'ordenar el bien y prohibir el mal'[127]; 2) otros ascetas que viven apartados del mundo, o bien se trasladan de un lado a otro en el marco de lugares habitados y viven de la caridad[128]; 3) los últimos, aunque se refieren a ellos de paso, abandonaron su comunidad y viven en compañía de animales salvajes[129].

5. Hacia un incipiente sufismo

Una vez estudiadas las manifestaciones más notables de los ascetas andalusíes en *Miftāḥ al-saˁāda*, veremos a continuación los aspectos que pueden considerarse característicos del desarrollo de un naciente sufismo que conduce a la aparición de elementos bien distintos, pero complementarios de las etapas anteriores.

Al referirse a la época almorávide, D. Urvoy afirma:

> La ambigüedad que caracterizaba el ascetismo tiende a resolverse, no por su ruptura con el sufismo, sino, al contrario, por una adaptación del conjunto del mundo religioso andaluz a este último. De una parte, cerca de 1/6 de los ascetas son también sufís y forman cerca de la mitad del número total de éstos[130].

(126) Sobre el linaje espiritual de Ibn al-ˁArīf, véase G. Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat: Éditions Techinques Nord-Africaines, 1956, pp. 17-18; al-ˁAbbās b. Ibrāhīm al-Marrākušī, *al-Iˁlām bi-man ḥall Marrākuš wa Agmāt min al-aˁlām*, Al-Rabat: al-Maṭbaˁa al-Malakiyya, 1976, II, p. 19.

(127) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 170

(128) *Idem*, pp. 106-107.

(129) *Idem*, p. 96.

(130) D. Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII. Estudio sociológico*, tr. F. Panel, Madrid: Pegaso, 1983, p. 215.

Como continuación de la tradición de épocas anteriores[131], se observe la existencia de relaciones de parentesco y matrimonio entre los ascetas. En una carta enviada a Abū l-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1172), aparece una mención de la muerte del asceta Abū Ŷaˁfar que estaba casado con la hermana de Ibn al-ˁArīf[132].

Más revelador todavía es la aparición de grupos de discípulos alrededor de un maestro de virtudes reconocidas. El ejemplo más interesante de este tipo de reunión o vida comunitaria habla del traslado de Ibn Maḥfūẓ a Sevilla para vivir cerca de su maestro Ibn Barrāŷān[133]. Respecto a Ibn al-ˁArīf, no hay evidencia a la luz de las cartas de que disponemos de que hubiese intentado organizar a sus seguidores en el marco de una escuela sufí. De la lectura de las cartas se desprende la existencia de un conjunto de personas que aparecen descritos como hermanos (*ijwān*)[134], comunidad espiritual (*qawm*)[135] y solo una vez se les dirigía con el término (*aṣḥāb*)[136]. En sus cartas, se registran con menos frecuencia otras voces como pobres (*al-fuqarāˀ*)[137], justos (*al-ṣaddiqūn*)[138], sabios (*al-hukamāˀ*)[139], conocedores (*al-ˁārifīn*)[140], términos con los que no se refiere a sus compañeros, sino que se trata de personajes de anécdotas e historias del legado sufí oriental. Tampoco se deduce del análisis de las misivas la existencia de una jerarquía establecida entre Ibn al-ˁArīf y sus compañeros, ni siquiera se pudiera considerarle jefe de una escuela, ya que se declara discípulo de Ibn Barraŷān y Muḥammad ibn al-Kabš, a los cuales se dirige como mi maestro (*šayjī*), mi imán (*imāmī*) y mi grande (*kabīrī*)[141]. Además, cuando conoce a Ibn Qasī, este personaje es ya un personaje formado y conocido. El hecho de que bibliógrafos como Ibn al-Abbār afirmen que estos sufíes profesaban la misma doctrina no es móvil suficiente para hablar de una

(131) M. Marín, «*Zuhhād*…», pp. 455-6
(132) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 140. véase nota (1) a pie de página de Dandaš.
(133) *Idem*, p. 147.
(134) *Idem*, pp. 107, 115, 129, 137, 141, 142, 144, 219, 223.
(135) *Idem*, pp. 142, 177.
(136) *Idem*, p. 144.
(137) *Idem*, pp. 122, 179.
(138) *Idem*, pp. 128, 183.
(139) *Idem*, p. 128.
(140) *Idem*, pp. 157, 186.
(141) *Idem*, pp. 109, 185.

escuela[142].

Ibn al-ˁArīf expresa su propia preocupación por encontrar el recto sendero: «Aquel que le interesase recorrer el camino y temiese la perplejidad, anhelaría de modo que llame la atención y lloraría al guía, como un niño entre las manos de su padre, para que le eduque»[143]. Y dice también: «¿Quizás haya algún iluminado para consultarle? ¿Quizá haya a quien preguntar para despejar mis dudas?»[144]. Sin embargo, con la escrupulosidad que le caracteriza y le ha hecho abandonar el almotacenazgo, se pregunta sobre la validez de la figura del maestro: «Si digo habrá de existir un intermediario. Me dicen: "¿Buscará a otro diferente de Dios como Señor, Él es el Señor de todas las cosas?" (Q 6:164)»[145].

La mayor parte de los sufíes orientales afirman que el iniciado no debería recorrer el camino espiritual sin la ayuda de un instructor, guía o maestro que le muestre sus defectos y le enseñe sus prácticas. Al-Qušayrī (m. 465/1074) concluye su misiva con un legado espiritual a los iniciados, en la cual afirma la importancia del guía:

> El iniciado (*al-murīd*) debe dejarse educar espiritualmente por un šayj. Sin un maestro, de hecho, nunca llegará a nada. Abū Yazīd dice: «Quien no tiene a ningún maestro, tendrá el demonio como guía». Yo oí al maestro Abū ˁAlī al-Daqqāq: «Cuando un árbol crece por sí solo, sin que haya nadie que lo plante, echa hojas, pero ningún fruto. Igual es un iniciado si no tiene a un maestro del que coja su vía sufí a cada momento, es siervo de su capricho y no llega a ninguna parte»[146].

Uno de los maestros citados por al-Qušayrī en su *Risāla*, ˁAbd al-Wahāb al-Ṯaqafī (m. 328/939) secunda las distintas ciencias, si no fueran adquiridas de mano de un experto en materia espiritual:

---

(142) Ibn al-Abbār, *Muˁŷam* (Almocham de discipulis Abu Ali Assadafi), Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86, p. 19.
(143) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 95.
(144) *Idem*, p. 165.
(145) *Idem*, p. 185.
(146) Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 573-74.

> Si un hombre hubiera reunido todos los saberes y acompañado a todo tipo de seres humanos, no habría alcanzado la madurez necesaria, si no fuera por el adiestramiento (*al-riyāḍiyyāt*) del yo bajo la tutela de un maestro, un imán, un educador que le aconseje. Quien no toma sus modales (*adab*) de un maestro que le enseña los defectos de sus obras (*aʕmāl*) y la insolencia (*ruʕūna*) de su yo (*nafs*), no llegará a corregir su comportamiento(147).

En una máxima, Abū Madyan habla del maestro y los deberes relativos a su trato con otros maestros y discípulos:

> El šayj es a quien tu esencia testifica su magisterio, y tu secreto le reconoce con respeto y veneración; es quien te educa con sus cualidades morales, te pule con su silencio e ilumina tu interior con su resplandor; es quien te unifica con su presencia y te protege cuando estás lejos de las huellas de su luz. Con los *fuqarāʔ*, al-šayj se comporta con familiaridad y abertura, con los sufíes, con buena conducta y proximidad; con otros maestros, con servidumbre y regocijo; y con los gnósticos, con humildad e inferioridad(148).

Ibn al-ʕArīf, por su parte, insiste: «Hay que escuchar a alguien, que es un ejemplo a seguir en lo exotérico y esotérico conjuntamente. Hay que atender a un sabio»(149). Y agrega:

> Quien renuncia a la verdadera humildad, se bastará a sí mismo y abandonará al guía; quien se comporta así, desaprovechará el saber y no llegará a nada, se pondrá perplejo, se retrasará, recorrerá el camino solo, se pondrá al descubierto y no será capaz de contemplar a su Señor y Creador y no verá más que a sí mismo; quien es así, se engrandecerá a sí mismo; quien se engrandece, no merecerá nada y estará perdido, porque aparentemente se ve en lo más alto, aunque en realidad está en lo más bajo

(147) *Idem*, I, p. 121.
(148) V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 147; M. ʕAlāwī, *al-ʕĀlim al-rabbānī*, p. 119.
(149) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda*, p. 200.

por mostrarse soberbio ante los sabios y por despreciar el compañerismo y a los compañeros(150).

Para Ibn al-ʿArīf, el ejemplo a seguir debería compaginar la figura del sabio realizado y la del ulema, reunión lógica si tenemos en cuenta su formación doctrinal y su fama de moderado entre los ulemas de la época. Propone, además, las cualidades que el maestro debería poseer: un hombre asceta (*muzhad*)(151), guía espiritual (*muršid/ dalīl*)(152) sabio y practicante (*ʿālim, ʿāmil*)(153), educador espiritual serio (*muʾaddib ḥāzim*)(154), y conocedor por Dios (*ʿālim bi-llāh*)(155), conforme al Corán y la tradición del Profeta(156). En una carta dirigida a su discípulo Abū l-Ḥasan ibn Gālib, señala la necesidad de consultar a los ulemas en los asuntos ambiguos que afectan al creyente(157) para despejar sus dudas. Recita en verso:

Quien no consulta a un sabio sobre los principios,
su certeza se convierte en dudas.

Quien deniega algo sin saber certero
y firme, es un engreído y presuntuoso(158).

En otra carta, confirma la misma actitud citando varios dichos del Profeta sobre la importancia de los sabios, amén de una anécdota de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), en la que trata de la necesidad de los ulemas para interpretar correctamente el Corán y la tradición del Profeta(159). Advierta asimismo de la asistencia a los maestros que se dedican exclusivamente al estudio de los libros

(150) *Idem*, p. 98.
(151) *Idem*, p. 177.
(152) *Idem*, pp. 95, 177.
(153) *Idem*, p. 107.
(154) *Idem*, p. 118.
(155) *Idem*, p. 183.
(156) *Idem*, p. 195.
(157) *Idem*, p. 118.
(158) Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. I. ʿAbbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, IV, p. 319; V, p. 598.
(159) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 135. Otros versículos y dichos del Profeta que destacan la labor imprescindible de los ulemas, véase, pp. 134, 195.

sagrados o los *ṣuḥufiyyīn:* «Aquel que se limita al estudio de los libros, sin que se esfuerce seriamente en buscar un maestro, no es un sabio».(160)

Tras haber definido la figura del maestro sufí conforme a la visión de Ibn al-ˁArīf y haber añadido algunas referencias de otros sufíes, es preciso arrojar luz sobre las reglas de los iniciados relativas al trato de los maestros(161). El sufí almeriense afirma: «El amado debería estar a su servicio como monte y polvo atmosférico, fuego y agua, pues poseen un estado y una realidad: seguirles en el estado obliga a la alegría por lo que les alegra, y en la verdad, al largo lamento por lo que les vulnera y perjudica»(162). En su calidad de maestro, acude a veces a contestar a sus discípulos con rudeza: «Temí que algo de mi estado o mis palabras le causaran disgusto. Alégrale de mi parte, pues mis palabras aparentemente son groseras, pero en realidad son muy puras»(163). De tal modo que los discípulos no deben oponerse a sus maestros: «ni mostrarse remisos en escucharles, ni negar ni contradecir sus palabras y obras»(164), puesto que asumen una gran responsabilidad:

> La mayoría de la gente cree que si alguien consigue ser un íntimo de Dios, llegaría a ser un rey, al que se rinde obediencia y un príncipe, al que cuidan en los cielos y en la tierra. ¡Quita allá! Solo se preocupa por la intimidad divina (*al-walāya*) quien no sabe que es una carga pesada, que las montañas no pueden con ella, y sus faltas se cuentan por dos(165).

Quizá la recomendación más importante que da Ibn al-ˁArīf en cuanto a los modales del iniciado sea la siguiente: «Compórtate con los realizados espiritualmente con el final de la aprobación y con los iniciados con el comienzo de la verificación espiritual esfuérzate contigo mismo con el fin de combatir tu

(160) *Idem,* p. 135. véase también p. 195.

(161) Al-Qušayrī, *Risāla,* II, pp. 571-79; Ibn ˁArabī, «Aḥwāl al-murīd maˁa al-šayj wa-mā huwa al-ṣāḥib wa-l-maṣḥūb wa-l-muḥibb wa-l-maḥbūb» en *Rasāˀil ibn ˁArabī,* ed. Q. M. ˁAbbās y Ḥ. M. ˁUŷīl, Abū Ḍabī: al-Maŷmaˁ al-Ṯaqāfī, 1998, 171-92; ---, «Kunh mā lā budd li-l-murīd min-hu» en *Rasāˀil ibn ˁArabī* (*2*), 189-196; ---, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya…» en *Rasāˀil ibn ˁArabī* (*2*), pp. 400-06.

(162) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 142.

(163) *Idem,* p. 223.

(164) *Idem,* p. 177.

(165) *Idem,* p. 206.

yo. En la violación de los pactos para ganar la simpatía de la gente hay una falta de fe»[166].

Ibn al-ˁArīf propone la sinceridad del caminante como condición para encontrarse a los guías espirituales: «Si las acciones se midieran con la balanza de la sensatez en busca de lo útil, la ciencia aparecería, los sabios serían numerosos, y les conocerían aquellos que fuesen sinceros en su búsqueda».[167]

Pero ante la improbabilidad de encontrar un maestro, el sufí almeriense habla también de la relevancia de una amistad movida por un sentido común de experiencia religiosa:

> El verdadero amigo es quien te beneficia cuanto puede en tu religión y tu vida, esto ocurre únicamente a los que están profundamente arraigados en la fe y cuyo verdadero conocimiento les indica los pros y contras. Su amistad contigo se establece únicamente por ser sincero con Dios. Quien asciende a este grado de fe, conocimiento y sinceridad, consigue la intimidad divina (*al-walāya*) y la consagración exclusiva a Dios (*al-ijtiṣāṣ*), Que le vela para guardar su sinceridad de todos menos que sus semejantes[168].

En términos más esotéricos, Ibn al-ˁArīf habla de un grupo de personas invisibles, que tienen la capacidad de escuchar a los seres humanos sin que éstos lo sepan, ya hablen en voz alta o en su interior. Así dice a al-Ḥasan ibn Gālib: «Tal vez, compañero mío, tengas hermanos en lo oculto (*ijwān fī l-gayb*), sin que lo sepas. Unos hermanos que quedan tranquilos por tu quietud y se preocupan por tu preocupación»[169]. Es interesante recodar que Ibn ˁArabī emplea en su obra la expresión *riŷāl al-gayb* 'los hombres de lo oculto' en el sentido de su acepción técnica como una categoría peculiar de los íntimos de Dios: «Jamás son más de diez. Son humildes y no hablan sino susurrando, ya que la epifanía del Misericordioso se apoderó de ellos […]. Son los ocultos y los desconocidos. Dios los ocultó en Su tierra y en Su cielo. No se dirigen ni contemplan más que a Él»[170].

(166) *Idem,* pp. 144-45.
(167) *Idem,* p. 99.
(168) *Idem,* p. 95. Véase también pp. 96, 107, 132, 142,
(169) *Idem,* p. 114.
(170) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* II, 11. Véase también III, 332, 338.

Las cartas de *Miftāḥ al-saʿāda,* en efecto, hablan de la tendencia a la formación de grupos, aunque los datos aparecen escuetos y dispersos. Se tiene la impresión de un ocultamiento premeditado por parte de Ibn al-ʿArīf respecto a las actividades de estos grupos:

> No dejes de escribir a nuestros hermanos en Silves. ¡Que Dios regocije su recuerdo y les ilumine con los grados más elevados en esta vida y en la otra! Infórmame de todo lo que no llegas a entender; recomiéndales a todos constantemente y comprueba sus estados y examina sus secretos. Pídeles que te informen acerca de todo: lo más mínimo y lo más grande(171).

A la luz de esta cita, parece, por tanto, claro que estos ascetas compartían unas normas comunes bajo la tutela constante de Ibn al-ʿArīf por medio de su íntimo discípulo, Abū l-Ḥasan ibn Gālib. A base de esta referencia, se habla de su opinión respecto al esfuerzo bélico (*ŷihād*) contra el infiel, o más bien, contra el no partidario:

> La fraternidad me obliga a echarte una mano, y el conocimiento requiere que no hagas ninguna obra sino con certeza y gracia […]. Si el enemigo, como se dijo, apareció temerosamente en aquellas regiones [Silves], párate. Es mejor que no te levantes contra él, pues el signo de ayuda y protección solo depende de Dios y de quien se dirige a Él(172).

De lo anterior se desprende, básicamente, una posición de espiritualidad pacífica, llevando a la práctica la renuncia sin involucrarse en actividades de *ŷihād.*

Más significativo todavía es la existencia de otro grupo de discípulos que buscan consejos de Ibn al-ʿArīf a distancia, desde Córdoba, o durante sus visitas a dicha ciudad(173). En efecto, muchas cartas van dirigidas a este grupo que comparte una conducta común y se reúne sistemáticamente(174). Parece ser su

(171) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 136-37.
(172) *Idem,* p. 136.
(173) *Idem,* p. 219.
(174) *Idem,* pp. 167-179.

figura más destacada Abū Bakr ibn Muʾmin (m. 548/1153), recopilador de *Miftāḥ al-saʿāda*, que les transmite prácticas ascéticas de parte de su maestro almeriense:

> De nuevo os reitero mi petición de que no insistáis en frecuentar ni en corregir a un oponente mentiroso o esquivo en estado y palabras. Apoyaos en el retiro, pues es el pilar de la sinceridad y el signo de la singularidad. No tenéis que reuniros ni por la mañana ni por la noche ni en los momentos de relajamiento, sino mejor al mediodía(175).

Ibn al-ʿArīf proporciona información acerca de un grupo de discípulos en torno a Abū Muḥammad ʿAbd al-Gafūr (m. 540/1145), de quien dice:

> ¡Qué excelente que tus hermanos reconozcan en ti: La edad, el conocimiento y la antigüedad en el islam! ¡Qué excelente de tu parte que seas benévolo con ellos, cuando se descuidan, mostrando tu cariño hacia ellos con bondad, reuniendo sus corazones, respondiendo al mal con la mejor manera por el amor de Dios, y facilitando a los débiles recorrer el camino hacia Él.(176)

Junto a esta concisa información, se pueden añadir unas recomendaciones que hace Ibn al-ʿArīf sobre la necesidad de ciertas condiciones de vida que permiten al ser humano dedicarse a la búsqueda del conocimiento. Una y otra vez, Ibn al-ʿArīf las repite a lo largo de su colección de cartas:

> Debería haber medio de vida (*ʿayš*), mente (*ʿaql*) y conocimiento (*ʿilm*). Referente a la primera, es el manantial del cuerpo y del espíritu; se entiende normalmente como vía de acceso al sustento necesario y ganarse la vida a base del abandono en Dios. Quien carece de un medio de vida, no le será posible una desocupación en pos de la realidad; y quien no lo consigue, no tendrá ni mente ni conocimiento. La mente es el manantial básico de la convivencia en compañía del Real y de los seres humanos. Quien carece de mente, no le será posible convivencia ni compañerismo; y

(175) *Idem,* p. 223.
(176) *Idem,* p. 199.

> quien es así, será necesario apartarse de él; sus enemigos aumentarán, y tendrá permanentemente miedo y precaución que le trastornan la vida; no le será útil ni medios de vida ni conocimiento ninguno. Por último, el conocimiento es el manantial de la obligación prescrita y voluntaria. Quien carece de conocimiento, no tendrá obligación prescrita ni voluntaria, ¿Cómo podría tener entonces una mente y medios de vida?(177)

En este orden de cosas, se constata una tendencia ascética y una conciencia escrupulosa en los cargos que Ibn al-ˁArīf ocupó, primero como almotacén(178), y luego como maestro en Almería, calificando este último trabajo de «velo y daño»(179). De hecho, prefiere a Dios a cualquiera profesión: «Adhiérete a una profesión que no te aleje de Dios, ni te perjudique en el futuro»(180). En una carta enviada a Yūsuf ibn al-Abbār, propone lo que el maestro debería enseñar a los alumnos en materia de moral religiosa, plegarias, anécdotas de los piadosos y las obligaciones prescritas, entre otras obras(181).

Cabe decir que Ibn al-ˁArīf respira una actitud positiva en cuanto a tener un gran número de alumnos, sin delimitar el acceso a la educación a unos pocos elegidos(182). En efecto, refleja su tendencia ascética en la actitud escrupulosa y el acento que pone al exponer su método pedagógico y papel social, convirtiéndose así la educación en deber sagrado(183). Concluye sus recomendaciones al respecto: «El peor andar es la dedicación exclusiva y permanente al estudio (*al-ḥaqḥaqa*). Ha de haber un período de asimilación (*al-fatra*) para sacar beneficio de su conocimiento y enseñanzas y sentir nostalgia de volver de nuevo a él»(184).

En este contexto, el sufí almeriense no comparte en modo alguno la actitud de otros sufíes que no trabajan para ganarse la vida. Como afirma Abū Madyan:

---

(177) *Idem,* pp. 146-7. Aparece en tres ocasiones más con algunas variaciones, véase pp. 105, 215, 220.

(178) *Idem*, 121.

(179) *Idem*, p. 117.

(180) *Idem*, p. 167.

(181) *Idem,* pp. 149-50.

(182) *Idem*, p. 149-50.

(183) Véase M. Benaboud y I. al-Qadiri, «Education during the period of the Murabiṭūn in the light of Ibn al-ˁArīf´s letter to Ibn al-ˁAbbān», *Der Islam,* 1991, 108-114. Los autores tuvieron solo acceso a la carta de Yūsuf ibn al-Abbār de *Miftāḥ,* pp. 149-50.

(184) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 205.

> Este mundo es la casa de Dios y nosotros somos sus invitados. El Profeta dijo: «La invitación dura tres días». Por lo tanto, tres días como invitados de Dios; y Dios ha dicho: «Un día, para tu Señor, es como mil años de los que vosotros contáis» (Q 22:47). Por eso tenemos derecho a un período de tres mil años como invitados de Dios durante nuestra estancia en este mundo, completados por Su gracia en la otra vida y, por añadidura, durante toda la eternidad(185).

Ibn al-ˁArīf expone otro aspecto característico de su época en *Miftāḥ al-saˁāda,* junto a la formación de grupos de ascetas, la relativa mención a una actividad también reveladora de la aparición pública de los ascetas: los sermones y lecturas colectivas. Habla de un grupo nómada de ascetas que viaja por los pueblos predicando:

> No les prestaban atención cuando entraban en los pueblos ni buscaban fama, tan solo se dedicaban a la plegaria para el bien de los musulmanes. Me habló sobre uno de ellos que memorizaba el libro de al-Bazzār sin escapársele una palabra y sabía perfectamente la ciencia de la lengua árabe y las lecturas [coránicas], la ciencia de los dictámenes de la escuela de Mālik hasta especializarse en este campo de saber. Todos son doctos en la ciencia de los estados espirituales, estadios espirituales, indicios de los comienzos y finales, los diversos preceptos y el aislamiento para dedicarse a rezar por la gente con misericordia y presencia divinas(186).

Otro asceta anónimo con aire de loco desarrolla la misma actividad predicando en las calles de Córdoba, y narra paradójicamente historias sobre el valor de la razón(187). Según Ibn ˁArabī, son llamados los chiflados (*al-bahālīl*),

---

(185) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* I, p. 655; Ibn ˁAṭāʾ Allāh, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr,* El Cairo: Dār ŷawāmiˁ al-kalima, 1997, pp. 47-48 (*El abandono de sí mismo,* tr. J. José González, Madrid: Hiperión, 1994).

(186) *Idem,* pp. 106-7.

(187) *Idem,* p. 150. Sobre el particular F. R. Mediano, «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maŷāḏūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kittānī», *Al-Qanṭara,* XIII (1992), 237-60.

los cuerdos alocados (*ʿuqalāʾ al-maŷānīn*) y los locos (*muwallah*),[188] y los define con las siguientes palabras:

> Las prédicas y las moralejas corren en sus lenguas por inspiración divina […]. Han perdido la razón como consecuencia de una teofanía y de una imponente conmoción procedente de Dios en sus corazones. Sus mentes están paralizadas ante Él, favorecidas de Su contemplación, sumergidas en Su presencia y trascendidas en Su belleza. Son seres razonables, pero sin razón. Se conocen por el exterior como locos, es decir, velados en cuanto al uso de su razón[189].

El objetivo de esta clase de prédicas es reforzar los sentimientos religiosos de los oyentes, así como promulgar una doctrina o unas ideas. No aparece indicio alguno en *Miftāḥ al-saʿāda* de que esta actividad haya levantado sospecha en los alfaquíes ni en el poder establecido.

Ibn al-ʿArīf habla también de algunos piadosos que se parecen a los *malāmatiyya* 'hombres de la reprobación'[190]. Una de sus cualidades importantes es ocultar sus estados espirituales y carismas a fin de evitar el peligro de la hipocresía y de tener constantemente su yo en sospecha. Dice: «La ocultación del estado espiritual (*ḥāl*) y no de las palabras es propia de los más grandes de entre los justos; mientras la ocultación del estado espiritual y las palabras es propia de los menos piadosos»[191].

Acerca de estos personajes anónimos se alude a la lectura de textos de carácter ascético y las historias de piadosos con el fin de «congraciarse con los antiguos devotos, rememorando lo que había aprendido de su vida y sus huellas»[192] y «fortalecer los corazones de los conocedores»[193], según una cita

---

(188) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* sobre *ʿuqalāʾ al-maŷānīn,* I, p. 248; II, 522; sobre *al-bahālīl,* I, pp. 12, 147, 247, 249; II, 522; IV, p. 442; sobre los *muwallah,* II, p. 187.

(189) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* I, p. 248.

(190) M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid: Hiperión, 1981, pp. 140, 272, 445, 452-55; al-Sulamī, «al-Malāmatiyya wa-l-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa» en *Maŷmūʿat āṯār Abū ʿAbd al-Raḥmān Sulamī,* ed. A. ʿA. ʿAfīfī, Qumm: Markaz Našr Dāniškāhī, 2000, 85-123; al-Qāšānī, *Laṭāʾif al-iʿlām,* p. 433; Ibn ʿArabī, *La maravillosa vida de Ḏū-l-Nūn,* pp. 32-6.

(191) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 198-99.

(192) *Idem,* p. 150.

(193) Compárese *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 119-120 y 178 con Qušayrī, *Risāla,* II, pp. 354.

textual de al-Qušayrī. En sus conferencias, Ibn al-ˁArīf hace uso de estas colecciones para «comentar las enseñanzas de algunos maestros»(194).

Algunos de los cuentos de Ibn al-ˁArīf son protagonizados por devotos anónimos(195); en cambio, en otros, sus personajes son bien conocidos, como los Profetas: Noé, Jonás y Jacob(196); sufíes y ascetas orientales: Ḏū l-Nūn el egipcio, al-Jawwāṣ, Sahl al-Tustarī, Ayyūb al-Sajtyānī, Abū l-Jayyār y Muḥammad al-Astiŷī(197); y por último, un ulema y asceta andalusí, Ibn Waḍḍāḥ(198). No hace alusión a *Kitāb al-ˁubbād* [Libro de los devotos] de este último, aunque sus enseñanzas aparecen reflejadas en *Miftāḥ al-saˁāda*, respecto a la importancia de dirigir a los ulemas para la correcta interpretación del Corán(199). Por último, hace alusión a *Kitāb al-zuhd* de Yumn ibn Rizq, invitando a sus adeptos a leer, escribir y reunirse para comentar su contenido(200). A este tipo de literatura debieron de pertenecer los libros enviados por Abū Bakr ˁAtīq, aunque no disponemos de ningún título al respecto(201).

Hay que tener en consideración un aspecto significativo: la introducción de un ideario ascético-místico de origen oriental. Referente a los acontecimientos de los años 524/1129 y 529/1134, Ibn al-ˁArīf expresa su pesar por no haber recibido a ningún asceta de procedencia oriental(202). Y en una carta a Abū Bakr ˁAtīq ibn Muˀmin, habla de la llegada a Almería de un joven conocedor de las anécdotas de los sabios(203).

En *Miftāḥ al-saˁāda* se recogen también los viajes de andalusíes al Norte de África y a Oriente con el fin de practicar vida espiritual itinerante, como es el caso de algunos discípulos de Ibn al-ˁArīf: su hermano Ismāˁīl o Abū ˁAbd Allāh ibn Sufyān(204). Sin embargo, previene en contra del viaje a Oriente por motivos

(194) *Idem*, p. 219. Véase también p. 107.
(195) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* pp. 118-21, 123, 132, 150, 181, 196-97.
(196) *Idem*, pp. 124, 181, 186.
(197) *Idem*, pp. 122, 142, 187, 192-93.
(198) Sobre las historias coránicas, véase M. A. Jalaf Allāh, *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-qurˀān al-karīm,* ed. y comt. J. ˁAbd al-Karīm, Beirut: Muˀassasat al-Intišār al-ˁArabī, 1999, pp. 247-327.
(199) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 135.
(200) *Idem*, p. 200.
(201) *Idem*, p. 222.
(202) *Idem*, pp. 112, 217-18.
(203) *Idem*, p. 224.
(204) *Idem*, pp. 147, 177.

de seguridad[205].

En la literatura sufí, la vida errante se entiende como un proceso imprescindible de formación[206]. Uno de los maestros citados en la *Risāla* de al-Qušayrī, Ŷaʕfar ibn Muḥammad al-Juldī (m. 348/952) insta:

> Los combates interiores (*al-muŷahādāt*) se encuentran en el viaje (*al-siyāḥat*). Hay dos clases de viaje. El primero, es el viaje del cuerpo (*siyāḥat al-nafs*): recorrer la tierra para ver a los íntimos de Dios o beneficiarse por las huellas de su poder (*qudra*); la segunda, es el viaje del corazón (*siyāḥat al-qalb*) a fin de recorrer los mundos celestiales (*al-malākūt*), de tal modo que el caminante consiga contemplar los misterios (*mušāhadāt al-guyūb*) que sosiegan su corazón a su llegada[207].

Ibn al-ʕArīf muestra su interés por viajar, pero siempre aparece alguna razón que se lo impide[208]. Entre estos motivos, su debilidad para el viaje[209], la preocupación por su madre[210] o la falta de alguien que le pueda sustituir en la mezquita para impartir clases a los niños[211]. No obstante, mantiene la clasificación establecida por al-Juldī, añadiendo otra clase, la del viaje del corazón y del cuerpo a la vez con el fin de alcanzar el estadio del poderío (*al-qudra*)[212].

Ibn al-ʕArīf no se refiere a ningún asceta oriental, al cual acudiesen discípulos andalusíes para dedicarse a la piedad y al estudio de las vidas de devotos. Sin embargo, la práctica de la vida errante y la difusión de literatura de índole ascética debieron de influir decididamente en el desarrollo de la experiencia sufí de Ibn al-ʕArīf hasta alcanzar su plena madurez en su libro *Maḥāsin al-Maŷālis.*

---

(205) *Idem,* p. 147.

(206) Al-Qušayrī, *Risāla,* II, pp. 450-56; Ibn ʕArabī, *al-Futūḥāt,* II, pp. 293-95; --- «Kitāb al-Isfār ʕan natāʔiŷ al-asfār» en *Rasāʔil ibn ʕArabī,* El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1997, 445-90.

(207) Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya,* p. 438.

(208) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda,* p. 111, donde lamenta haber descuidado la práctica de la vida errante.

(209) *Idem,* p. 184.

(210) *Idem,* p. 194.

(211) *Idem,* pp. 219, 223.

(212) *Idem,* pp. 122-23.

Llegados a este punto debemos realizar un alto para intentar enmarcar con claridad el paso definitivo del ascetismo al sufismo. Hasta este momento, la mayor parte de la información se basa en prácticas y actividades bien conocidas antes del siglo XII. Sin embargo, a partir de este momento, se habla de conceptos propios del sufismo. Se puede, de este modo, considerar con una base sólida las diferentes opiniones y experiencias de los escritos sufíes orientales. Así mismo, el conocimiento de la evolución espiritual de Ibn al-ʿArīf permite evitar interpretaciones que exceden el marco de su experiencia sufí.

Quizá la enseñanza del teólogo y místico Sahl (m. 283/896), fundador de la escuela teológica de los Sālimīya, es la más sobresaliente. En una de sus máximas se afirma: «Nuestros principios son siete: aferrarnos al Libro de Dios, el Altísimo; tomar al Profeta como ejemplo a seguir; comer lo lícito; abstenernos de causar daño; evitar las faltas, el arrepentimiento, y devolver los bienes a sus propietarios»(213), principios que aparecen a lo largo de *Miftāḥ al-saʿāda* sin excepción alguna.

Al hilo de Sahl al-Tustarī, aunque centrándose más en su pretensión de compaginar el sufismo y el islam sunní, sobresale el estadio del arrepentimiento (*al-tawba*). Ibn Jamīs, fuente andalusí de Ibn al-ʿArīf, considera la sinceridad del arrepentimiento como el primer grado de la intimidad divina (*walāya*)(214).

Se puede apreciar que casi todas las plegarias del Ibn al-ʿArīf, amén de su correspondencia giran en torno al arrepentimiento(215), teniendo como referencia el versículo coránico: «Dios ama a los que se arrepienten. Y ama a los que se purifican» (Q 2: 222). Según él, volverse hacia Dios consiste en el control de la lengua, corazón y estómago, procurando aferrarse a lo lícito en la vida mundana(216). Además, establece dos grados del arrepentimiento: el primero pertenece a la gente común, que consiste en pedir perdón por las faltas cometidas; el segundo es el arrepentimiento superior y pertenece a los privilegiados de los íntimos de Dios y los Profetas, y es el arrepentimiento de todas las cosas(217).

Abū Madyan, al igual que Ibn Jamīs e Ibn al-ʿArīf, sitúa el arrepentimiento

---

(213) Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya,* p. 210.

(214) P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb…*», p. 488.

(215) Entre las cartas que aludan a las plegarias del arrepentimiento, Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 106, 145, 203.

(216) *Idem*, pp. 78-80, 83.

(217) *Idem*, p. 94.

en la categoría de una obligación prescrita (*farīḍa*)(218), sin la cual no tendrá acceso al camino espiritual: «La búsqueda del camino de la iniciación antes de un arrepentimiento sincero es un descuido»(219).

Otro concepto básico del *sufismo,* según la enseñanza de Sahl, seguido por Ibn al-ʿArīf es el abandono de hacer planes y de elegir (*tark al-tadbīr wa-l-ijtiyār*)(220). El sufí oriental afirma: «Dejad de hacer planes y de elegir, pues estas dos cosas enturbian a los seres humanos su contento de vivir»(221). Por tanto, pide que le libere de su elección(222). Asimismo advierte a sus compañeros del riesgo de la propia elección, aconsejándoles aceptar la voluntad de Dios(223): «Si tu elección te controlara, serías insensato; si fuera la necesidad, estarías loco. Sé como ha dicho tu Señor: "Cuando Dios y Su Enviado han decidido un asunto, ni el creyente ni la creyente tienen ya opción en ese asunto"» (Q 33: 36)(224). Por último, recomienda: «No tenéis que preocuparos por lo que Dios haya encargado a otros»(225), compárese con este precepto angular de los šāḏiliyya: «Deja de hacer planes (*al-tadbīr*)*;* lo que otro hace por ti no tienes que hacerlo tú»(226).

En el seno de esta fase de evolución espiritual, los textos sufíes destacan la importancia del estudio y la práctica religiosa(227). El maestro beréber Abū Yaʿzà (m. 752/1176), contemporáneo de Ibn al-ʿArīf, orienta a su discípulo Abū Madyan al estudio con el fin de progresar en el camino de Dios: «Solo con conocimiento se puede adorar a Dios»(228). Para Ibn al-ʿArīf: «Aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*ṭarīq al-*

(218) V. Cornell, *The Way of Abū Madyan,* p. 105.
(219) M. al-ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī,* p. 124.
(220) Sobre el particular *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr* de Ibn ʿAṭāʾ Allāh,
(221) Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya,* p. 208.
(222) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 137
(223) *Idem,* 110.
(224) *Idem,* p. 175.
(225) *Idem,* p. 179.
(226) P. Nwyia, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh* (*m. 709/1309*) *et la naissance de la confrérie šāḏilite,* ed. crítica y tr. des *Ḥikma,* Beirut: Dār El-Machreq Éditeurs, 1986., n.º 4, p. 85.
(227) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilà riŷāl al-taṣawwuf,* ed. A. Tawfīq, Rabat: Manšūrāt Kulliyyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 1984, pp. 183, 185, 210-11, 222, 233-34.
(228) *Idem,* p. 322.

irāda)»[229]. Y define este saber: «Deberías aprender el conocimiento que pueda llevarse beneficiosamente a la práctica y convertirse en virtud y consciencia atenta en todo momento»[230].

Ibn al-ˁArīf explica que el desarrollo del iniciado deberá pasar por diversos estadios que se realizan al ritmo de su disposición. Propone un conjunto de objetivos para el ejercicio correcto de la disciplina mística con el fin de progresar en su vía:

> Gracias a los principios y fines, la fe y los creyentes aparecen en consonancia con sus semejantes y conforme a sus diversas categorías. Si las obras de fe se midiesen con el peso del anhelo, temor y vigilancia, y el siervo adorase a su Señor con fe, como si Le viera, aparecerían los primeros signos de la iniciación espiritual (*al-irāda*), de las que surgiesen, si fuesen certeras, los estadios (*maqāmāt*) y estados espirituales (*aḥwāl*). Luego se convertirían en intimidad divina especial (*walāya jāṣṣa*) y conocimiento perfecto (*maˁrifa tāmma*) para cumplir con las disposiciones de la ley revelada con los órganos a base de buen consejo y máximo esfuerzo y capacidad[231].

En efecto, Ibn al-ˁArīf cataloga las diferentes fases del progreso espiritual –compañerismo, estados, estadios, iniciación espiritual, intimidad divina, conocimiento–, y les otorga gran relevancia en su propia *logovisión,* que va adquiriendo unos tonos más acordes con la experiencia sufí. Sin embargo, su definición parece que más que una explicación del proceso de la evolución espiritual fuera una recomendación prescriptiva para los futuros sufíes y algo pobre para que sea pieza de toque en la correcta realización espiritual.

Sus comentarios a los bellos nombres de Dios, que sirven de fundamento conceptual de los estados y estadios, se limitan a la mera plegaria (*al-duˁāʾ*) desde la perspectiva exclusiva de *taˁalluq* 'relación de dependencia'. Otros sufíes, guiados por su personal realización espiritual, van más allá, tratan la cuestión desde tres modalidades bien diferenciadas, como el caso de Abū

---

(229) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 85. Sobre la reunión entre el estudio y la práctica, véase también pp. 186, 198, 200, 207.

(230) *Idem,* p. 200.

(231) *Idem,* p. 99.

Madyan:

> En los nombres de Dios hay dependencia (*taʕalluq*), adopción (*tajalluq*) y realización (*taḥaqquq*). Dependencia es comprender el significado de un nombre; adopción es adoptar el significado del nombre en uno mismo, y realización es extinguirse en el significado del nombre[232].

No hay que olvidar que esta máxima sobre los nombres de la Divinidad sirvió al místico murciano Ibn ʕArabī como fuente de inspiración para escribir *Kašf al-maʕnà ʕan sirr asmāʔ Allāh al-ḥusnà* ["Revelación del significado oculto de los nombres de Dios"][233].

En general Ibn al-ʕArīf dedica poca atención a explicar términos característicos empleados durante la exposición de su pensamiento ni ilustra con la suficiente claridad sus ejemplos, ya que éstos se encuentran con frecuencia en tratados sufíes, como los nombres *al-qābiḍ* 'Ceñidor' y *al-bāṣiṭ* 'Dispensador' y sus derivaciones[234]. Para él, en el proceso de aprendizaje, la asimilación de esos nombres se realiza solo mediante su anotación por escrito con el fin de purificarse interiormente[235].

Exceptuando esta carencia, con el fin de establecer un marco metodológico idóneo para la progresión espiritual, Ibn al-ʕArīf sienta las bases que pueden y deben servir de apoyo e incluso de solución a muchos de los obstáculos hallados en la vía sufí, tanto en niveles prácticos como teóricos. Para él, la *escucha* es fundamental[236], puesto que

> El verdadero aprendizaje que se puede llevar a la práctica solo es correcto con oídos abiertos; y los oídos se abren, sobre todo gracias a la compañía de los atentos a la Realidad o gracias a un favor de Dios […].

---

(232) M. al-ʕĀlāwī, *al-ʕĀlim al-Rabbānī*, p. 130.

(233) Una obra editada y traducida por P. Beneito bajo el título *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Editorial regional de Murcia, 1997.

(234) Ibn al-ʕArīf, *Miftāḥ al-saʕāda*, pp. 141, 217.

(235) *Idem*, p. 105.

(236) Sobre la importancia de la escucha, véase Ibn ʕArabī, «Risālat al-anwār» en *Rasāʔil ibn ʕArabī* (*2*), pp. 173-4; ---, *Mawāqiʕ al-nuŷūm*, pp. 111-20, 213-18.

> El principio de cualquier estado, estadio, grado, o categoría en materia de realidad divina es centrarse en la escucha (*samʿ*). Todo aquel que no presta atención a una escucha correcta, no tendrá verdadera comprensión. Quien no se preocupa de eso, no conseguirá la verdadera enseñanza y comprensión de los caminantes (*al-sālikūn*) respecto a la sinceridad de su lengua[237].

A este aspecto habría que añadir la mirada penetrante (*al-naẓar*)[238]*:* «Deberías saber que mirar con los ojos abiertos de los corazones por la verdadera perfección de los que subsisten en Dios es propia de los selectos de la gente del camino espiritual»[239].

Por último, sería más lógico definir la concepción sufí de Ibn al-ʿArīf al principio de este apartado "hacia un incipiente sufismo", lo cierto es que en ocasiones necesitamos más información alrededor de un concepto para poder delimitar su campo de acción así como sus características determinantes. De hecho, la consideración que poseamos como concepto nos guiará en una dirección u otra con respecto a la proyección descriptiva y aplicada de nuestro autor. Para Ibn al-ʿArīf, el sufismo supone unicidad:

> La quintaesencia de la unicidad es: «No hay más dios que Dios»; el conocedor navega en el mar de la unicidad donde se forman los conocimientos (*al-maʿārif*). Según la máxima sabiduría, el oro representa perfectamente esta doctrina; existe en la misión profética una separación entre las obras y sus autores, y entre los estadios y los estados espirituales, por eso Muḥammad estaba en el ladrillo de la plata con el oro, que es la materia de la unicidad. Ésta es la materia noble de la misión profética, y la luz que está escrita en oro: su exterior procede de la sinceridad y su interior, de la apropiación electiva (*al-ijtiṣāṣ*) «Dios es la luz de los cielos y de la tierra» (Q 24:35)[240].

(237) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 175. Véase también pp. 124, 160.
(238) Ibn ʿArabī, *Mawāqiʿ al-nuŷūm,* pp. 102-11.
(239) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 222.
(240) *Idem,* p. 186.

Encaminado por las directrices de su realización interior, Ibn al-ʿArīf presenta una definición firmemente arraigada en la tradición y de fácil comprensión para aquellos que no están familiarizados con la terminología sufí. También estimo que la enmarca con bastante exactitud y coherencia dentro de un cuadro general de conocimiento.

6. Conclusiones

En mi trabajo he presentado diversas ideas y tendencias concernientes al método de Ibn al-ʿArīf, aunque debería resaltar la gran similitud de sus inicios con los datos que nos proporcionan los biógrafos sobre las actividades de los ascetas andalusíes desde principios del siglo X. De tal modo que Ibn al-ʿArīf ha hecho arraigar su método, por un parte, y por otra, lo ha renovado. El análisis de este último nos ha servido para establecer las bases de la tendencia mística y determinar de esta forma el concepto de comparación con otros sufíes y sus característicos más acusadas, lo que nos ha llevado a descubrir una significativa afinidad entre el método de al-Qušayrī y las enseñanzas de Ibn al-ʿArīf.

Debo señalar que lejos de que el autor nos presente el diseño de un marco metodológico de su enseñanza, lo cual estimo difícil en este tipo de escritos, he tratado de organizar las máximas, dichos y opiniones de Ibn al-ʿArīf a lo largo de esta colección en elementos textuales que confieren coherencia y cohesión a los mensajes expresados con el fin de sacar a la luz un método íntegro de su pensamiento.

Con el fin de establecer rigurosamente este marco de enseñanzas, he utilizado repetidas veces citas textuales de *Miftāḥ al-saʿāda* y, al tiempo, he cotejado sus textos con los de sus predecesores y descendientes.

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS POETAS POPULARES AHMED LEMSYEH Y MOURAD KADIRI EN CASA ÁRABE

Francisco **MOSCOSO GARCÍA**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 285-292

El 25 de mayo de 2011, la Casa Árabe[(1)] organizó, a las 19:30 de la tarde, un acto en el que se presentaron las obras, traducidas al español, de Ahmed Lemsyeh[(2)] y Mourad Kadiri:
- Lemsyeh, Ahmed. *Estado y Estados*. Prólogo e introducción de Mercedes Aragón Huerta y traducción de Francisco Moscoso García. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2007.
- Kadiri, Murad. *Pájaro de Dios*. Traducción del árabe de Francisco Moscoso

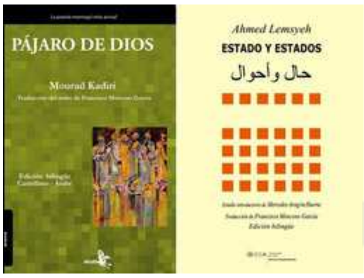
---

* E-mail: francisco.moscoso@uam.es

(1) Institución en la que participan el Ministerio de Asuntos Exteriores y la Agencia Española de Cooperación Internacional, las Comunidades Autónomas de Madrid y Andalucía y los Ayuntamientos de Madrid y Córdoba. Su objetivo es contribuir a las relaciones entre nuestro país y Europa con el Mundo Árabe. Su página web es: www.casaarabe.es

(2) Este poeta tiene una página web: http://www.zajal-lemsyeh.com/

García. Alcalá la Real, Alcalá, 2010.



Es de agradecer la calurosa acogida con la que Casa Árabe ha recibido la presentación de este género poético. Es la segunda vez que una institución española organiza un evento parecido. La primera fue en 2007 en la Escuela de Traductores de Toledo[3], durante el segundo congreso de árabe marroquí celebrado en ésta, en la que contamos con la presencia de Mourad para presentar la traducción de su libro *Hilado de* chicas[4].

El acto contó con la presencia de los dos poetas, del traductor Francisco Moscoso García, especialista en árabe marroquí y profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, y de la profesora Mercedes Aragón Huerta, especialista en Literatura Árabe y profesora de la Universidad de Cádiz, quien ha publicado hasta el momento dos estudios novedosos sobre la poesía de Ahmed Lemsyeh y del *zaŷl* moderno que se escribe en Marruecos[5]. Intervinieron en primer lugar el representante de Casa Árabe, Isaías Barreñada, quien agradeció la presencia de los poetas en nombre de Casa Árabe, luego el traductor y la profesora, quienes presentaron a los dos poetas y ofrecieron una visión sobre la poesía en árabe marroquí, conocida como *zaŷl*. Finalmente, cada poeta pronunció unas palabras de agradecimiento y sobre su visión de la poesía en árabe marroquí; y se procedió a la lectura de varios de los poemas de sus libros en versión original y en español. La sesión, que duró una hora y media, acabó con preguntas que el público dirigió a los dos poetas. Asistieron unas treinta personas y se contó con traducción simultánea.

(3) Francisco Moscoso García, Luis Miguel Pérez Cañada y Nadi Hamid Nouaouri (eds.) *Actas del II Congreso Árabe Marroquí: estudio, enseñanza y aprendizaje. Toledo, 4 y 5 de mayo de 200*7. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008.

(4) Kadiri, Murad. *Pájaro de Dios*. Traducción del árabe de Francisco Moscoso García. Alcalá la Real, Alcalá, 2010.

(5) Se trata del prólogo y el estudio, de casi ochenta páginas, que recoge la traducción del libro de Ahmed Lemsyeh; y el artículo “La poesía en árabe marroquí: el caso de *Estado y Estados* de Ahmed Lemsyeh”. En: *Actas del IV congrego Árabe marroquí: más allá de la oralidad. Toledo, 23 y 24 de abril de 2010*. Almería, Universidad de Almería, 2011, pp. 255-278.

¿Qué es el *zaŷl* hoy en día en Marruecos? La profesora Aragón habló de él en estos términos: “A este nuevo género poético expresado en árabe marroquí se le conoce como “zéjel” (*zaŷl*). Este género moderno no debe confundirse con los zéjeles que todos conocemos y que tuvieron una larga tradición en al-Andalus. Hay que señalar que existe otro género poético escrito en árabe marroquí para ser cantado, denominado *melḥún*, que sí estaría emparentado con estos zéjeles andalusíes y que forma parte de la tradición popular. Pero lo que se conoce en Marruecos hoy como zéjel es un tipo de poesía compuesta en árabe marroquí, no escrita para ser cantada –salvo excepción- y está principalmente dirigida a un público cultivado, identificable con el público lector de poesía en árabe clásico. El zéjel nada tiene que ver por tanto con el *melhún* o la poesía tradicional cantada por obreros y artesanos desde el siglo XVI. Según los críticos, es un género practicado en Marruecos casi exclusivamente por profesores, universitarios, intelectuales y académicos, desde finales de los setenta y de forma regular desde la década de los noventa del siglo pasado. Sus temas son los propios de cualquier poesía. Y su forma es poesía en verso libre que cada autor personaliza con sus trabas rítmicas, léxicas o formales. Se escribe en caracteres árabes, nunca latinos”.

Mourad (izda.) y Ahmed (dcha.) en la Puerta del Sol durante la acampada del movimiento 15M.

El poeta popular, como define Mourad a los nuevos zejeleros marroquíes –a diferencia de Ibn Quzmán o de Sidi Abderrahman El Mejdoub–, es un escritor que escribe su poesía para que encuentre buena acogida cuando es recitada en público, expresándose con gestos y con tonos de voz. Es un género en el que la palabra se siente libre de estructuras clásicas y viaja a través del verso

ofreciéndose tal como es oída en la calle, en la familia o en los cafés. Es una poesía que está escrita en la lengua materna de una buena parte de la población marroquí, una poesía que es sentida por el auditorio que la oye. En este sentido, quiero recordar aquí dos momentos vividos con Mourad y Ahmed en los que tuve ocasión de oírlos. Uno de ellos fue en Mohammedia, en la Casa de la Cultura a la que acudieron para hablar sobre el zéjel y a recitar poesía. El otro ha sido recientemente, durante la celebración del día internacional de la poesía que se celebró en Zagora el pasado mes de marzo. Este encuentro, en el que participaron poetas árabes y del África Negra, fue organizado por la Casa de la Poesía(6), de la que forman parte nuestros dos poetas. Se celebró en varios lugares, entre ellos la Casa de la Cultura y un colegio de secundaria. En ambos encuentros, pude constatar el deseo y el interés de llevar la poesía a la gente en general, de comunicar y expresarse en un lenguaje, el poético, que llega a la sensibilidad del público, y especialmente cuando se escribe en árabe marroquí.

La poesía de Ahmed es un viaje interior en el que las sensaciones están muy presentes porque toma conciencia de ellas: “quien me ha hecho hablar sin sentir / miente más de lo que respira” –dice él–. Es un lugar –como bien afirma él– en el que se encuentra “quien habla y lo dicho”, o expresado de otra manera, allí en donde se identifica el poeta con su propia poesía. Es desde aquí desde donde el poeta emprende el encuentro con la sociedad en la que vive y es desde este lugar desde el que siente que hay algo que nos une a todos. La profesora Mercedes Aragón dice a propósito de la poesía de Ahmed en el prólogo a la edición española de *Estado y Estados*: “Escribir será, pues, para el poeta un proceso de liberación, presidido por el silencio, por la meditación. Hasta que por fin llega el momento de la inspiración y su pluma se llena de pasión y entonces no deja de bullir: el poeta, en perfecta unión con su cálamo, se adentra en el proceso febril de la creación. Y su silencio se traduce en una poesía de gran belleza, sensibilidad y calidad”.

Si en *Hilado de chicas*, la primera obra traducida de Mourad, éste sale a la calle como observador para dar forma a gestos, objetos o palabras con humor, ironía o erotismo, en *Pájaro de Dios* hace un viaje a su interior presente, pero también pasado y futuro. Allí descubre el dolor y aprende a luchar contra él conociéndolo, aceptándolo en silencio y escribiendo. Los buenos recuerdos curan también las heridas y las lágrimas, apagan el odio y hacen que el hombre

---

(6) Puede verse su página web: http://www.albayt.org.ma/

saboree las cosas sencillas. Su libro es también un canto a la madre tierra en la que todos tienen derecho a vivir, sean del credo que sean. En sus poemas se reconoce como un creyente que ha vuelto al Dios que vive aquí y ahora, y busca las fuentes de esta creencia en su infancia vivida en la ciudad de Salé. Y ante la muerte, que representa su futuro, lo único que pide es que lo recuerden como fue, sin más, “piezas sueltas / fue Mourad Kadiri”.

Por último, recogemos en esta nota el texto pronunciado por Mourad Kadiri y traducido al español por el poeta marroquí Khaled Raissouni:

حق العودة

مراد القادري*

لسمكِ السّلمون رحلةٌ عجيبة...لا شكّ أن غالبيتَنا يعرفُ بعضَ تفاصيلِها: فهُو يولدُ في ينابيع المياه. ثم يتّجه نحو البحر سالكا طريق النهر. يصِله ويقضي فيه أعواماً عدة. غير أنّه عندما يكبُرُ ويشْعرُ أنه قادر على الإنتاج ، يبدأ رحلة العودة، والتي تستمر عِدّة شهور، يجتازُ خلالها مئاتِ الكيلومترات، والكثيرَ من العراقيل والحواجز كالسير عكسَ التيار والقفز ضد مجرى الشلالات، ليصلَ إلى موطنه الأصلي. هناك يضعُ بيضَه ...ثم يموت.

إنّ رحلتي اليوم من المغرب إلى إسبانيا شبيهةٌ برحلة السلمون. رحلةٌ يُتاحُ فيها للزّجل أن يعودَ إلى موطنِه الأوّل، حيث وُلد وكَبُر وترعرع، قبل أن يهاجرَ إلى المغرب والمشرق العربي في رحلة البحث عن أنفاسٍ جديدة. ومثل السلمون كان عليّ أن أجتازَ بعضَ الصعاب، تبدأ بجمع الكثير من الوثائق الإدارية وتنتهي بالوقوف في طابور طويل بشارع النصر في الرباط، حيث يوجد مقر القنصلية الإسبانية، لكي أحصل على تأشيرة الدخول إلى أرض جدّي أبي بكر بن قزمان، شيخ الزجالين في الأندلس.

اخترعَ الأندلسيّون الزجل رغبة في التعبير عن واقع حضاري وإنساني جديد. من مُميّزاته التعددُ الثقافي الذي عرفته الأندلس، واختلاطُ الشعوب ببعضها البعض، الأمر الذي أدّى إلى مسايرة الأدب والشعر لهذا التنوّع الخلاق، فكان ظهورُ الموشّح ثم الزجل كأشكال تعبيرية، شعرية وفنية جديدة تتناسب والبيئة الأندلسية التي انتصرتْ لقيم التعدد الإيجابي وآمنت بالاختلاف المنتج.

أنا اليوم، حفيدُ أبو بكر بن قزمان، الزجال الذي وُلد و نشأ وعاش في قرطبة، أجيءُ إليكم،هنا، في رحلةٍ ذات دلالات شعرية وثقافية بالغةُ الرمزية ، لأصِلَ الرّحِم وأجدّد الصّلات مع منبعي الأم . رحلةٌ، لزمني فيها الكثيرَ من لياقة أندرياس أنيستا Andrés Iniesta ومكر ودهاء ميسي Messi لكي أنتصرَ على الحدود والحواجز التي قطعَها يوما شِعرُ الزجل من هناك إلى هنا، دون جمارك وبلا فيزا .

وعلى الرغم من أن ما كتبتُه من أشعار، والذي قدِّر له أن يُترجم إلى الإسبانية على يد صديقي فرانسيسكو موسكوسو غارسيا، ليس بالزجل كما كتبَه أو مارسَه ابن قزمان، فقد صارت كلمةُ " زجل" تعني في الدوائر الأدبية والنقدية المغربية، الشعرَ الذي يَستعملُ الدارجة المغربية للتعبير عن رؤية شعرية للذات وللعالم وللوجود، شأنه في ذلك ما يُكتب من شعر بالعربية الفصحى أوالأمازيغية أو الفرنسية وسواها من لغات التعبير.

فنحنُ نكتبُ بالعامية المغربية شِعراً يندرج ضمن المدونة الشعرية المغربية التي تتصف بالكثير من مظاهر التعدد والتنوع اللغوي و الفني و الجمالي . ما يجعلُ شعراءَ الزجل ينتمون من جهة لابن قزمان ولشعر الزجل الأندلسي، فيماهم ينتمُون كذلك لتجربة القصيدة الحديثة في المغرب والتي تُكتبُ اليوم برهان كوني وإنساني. نكتبُ بالدارجة المغربية ليس من باب ادّعاء التميز أو الاختلاف المجاني، بل للتعبير عن مشاعرنا ورؤانا باللغة التي نحلم ونغضبُ ونسبّ بها بعضَنا البعض. تلك اللغة التي يتوحّد بها وفيها الجمهورُ المغربي وهو ينقسم، داخل المقاهي، بين مشجّع للبارصا ومشجع للريال.

إنّها نفسُ اللغة التي دوَّن بها يوما ابنُ قزمان أشعاره وقصائده التي ذاعت في مُدن الأندلس وبين ساكنتها.

إنّها لغة الحياة ....

*نص الكلمة الملقاة في ندوة " الزجل ... شعر الدارجة المغربي" التي عقدها البيت العربي بمدريد يوم 25 ماي 2011 والتي ترجمها إلى الإسبانية الصديق الشاعر خالد الريسوني.

Traducción de Khaled Raissouni:

El derecho a volver
Mourad Kadiri

El salmón tiene un extraño viaje sobre el que la mayoría de nosotros a lo mejor no conoce algunos de sus detalles: El salmón nace en los nacimientos de agua, y después emprende su viaje hacia el mar recorriendo las aguas del río… Al llegar ahí permanece muchísimos años y cuando crece y se siente capaz de reproducirse empieza su viaje de vuelta que dura varios meses, recorriendo cientos de kilómetros, atravesando algunos obstáculos y apuros como el hecho de ir, de vez en cuando, contra corriente o saltar en dirección contraria al de las cataratas, para llegar a su patria de origen, allí donde tiene que poner sus huevos… Después muere.

Mi viaje hoy desde Marruecos hacia las tierras de España es muy semejante al viaje del salmón, un viaje que le brinda al zéjel la oportunidad de volver a su propia patria de origen, aquí donde se vio nacer, desarrollarse, crecer y madurar antes de emigrar hacia Marruecos, y hacia el Oriente Árabe en un viaje en el que intenta buscar otros nuevos alientos. Y al igual que el salmón en su viaje he tenido que atravesar apuros y dificultades empezando por reunir muchos documentos administrativos y acabando por guardar el turno en una larga cola en la calle El Nasr de Rabat, para obtener un visado que me permitiera llegar a las tierras de mi abuelo Abu Bakr Ibn Quzmán, el decano de los poetas del zéjel en Al-Andalus.

Los andalusíes crearon el zéjel para expresar sus deseos y necesidades en una nueva realidad relacionada con una civilización que se caracterizaba por la fértil multiculturalidad que conoció las tierras de Al-Andalus, y por el mestizaje de los pueblos y las razas, lo que derivó en una influencia sobre la literatura y la poesía que reflejaba esta diversidad creativa. Y así aparecieron: la moaxaja y el zéjel como formas de expresión poéticas y artísticas nuevas que se armonizaron con el ambiente andalusí en el cual vencieron los valores de la pluralidad positiva con su fe puesta en el valor de una diferencia fructífera.

Hoy me declaro nieto de Abu Bakr Ibn Quzmán, el poeta del zéjel que nació, creció y vivió en Córdoba. He venido para hacerles una visita, en un viaje poético y cultural que tiene un enorme significado simbólico, he venido para reanudar el lazo materno y renovar las relaciones con mis fuentes. Un viaje en el

que necesitaba vencer mi tiempo con algo de la elegancia de Andrés Iniesta y también algo de la astucia de Messi, y vencer esencialmente las fronteras, los obstáculos y las vallas que algún día atravesó la poesía de zéjel desde aquí hacia allí pero sin aduanas, y sin visado.

Aunque lo que he escrito en verso –y que gracias a mi amigo Francisco Moscoso García y su amabilidad ha emprendido otro viaje hacia la lengua de Cervantes– es zéjel, no se trata del mismo género que cultivó Ibn Quzmán. Hoy en día la palabra zéjel hace referencia en los círculos de la Literatura y la Crítica en Marruecos a la poesía que utiliza el dialecto marroquí para expresar una visión poética del ser, del mundo y de lo existente, igual que la poesía que se escribe en árabe culto o en el idioma amacige, en francés y en otras lenguas para expresarse.

Hoy escribimos en dialecto marroquí una poesía que forma parte de una diván poético marroquí cuyos aspectos se caracterizan por la diversidad y la variedad lingüística, artística y estética, lo que supone que los poetas del zéjel pertenecen tanto a Ibn Quzmán y al zéjel andalusí, como a lo expresado en el poema contemporáneo en Marruecos cuya escritura es hoy en día una apuesta universal y humana.

No escribimos en dialecto marroquí con la idea de pretender una distinción o con el fin diferenciarnos, sino para expresar nuestros sentimientos y nuestras visiones en la lengua en la que soñamos, nos enfadamos y nos insultamos mutuamente.

Aquella lengua con la que y en la que se juntan y se separan las masas de aficionados del Barça y del Madrid en cafés y bares.

Es la misma lengua con la que anotó Ibn Quzmán algún día sus poemas cuyo eco llegó a las ciudades de al-Andalus y a sus habitantes…

Es la lengua de la vida…

* * *

RESEÑAS

SERRANO NIZA, Lola, GONZÁLEZ MARRERO, Mª del Cristo, ROMERO MORALES, Yasmina. *Granada, un reino de seda: Su legado en una nueva ruta de escenarios atlánticos*. Granada, Fundación Ibn al-Jatib de Estudios de Cooperación Cultural, 2008, 302 páginas.

Al igual que Dédalo sabía que utilizando un hilo de seda como guía, se podía recomponer el camino de regreso y salir del laberinto, las autoras de este estudio utilizan la tradición de la sericultura para trazarnos, y tejernos, el recorrido histórico de una cultura, la andalusí, que ayudó a configurar, de alguna manera, un imperio como el español que tenía ansias de expansión.

La investigación realizada se centra en el periodo comprendido entre el descubrimiento del nuevo mundo en 1492, hasta la expulsión total de los moriscos de la península ibérica en 1609. La travesía de la seda como hilo conductor les sirve a las investigadoras para dar relevancia también, al contexto cultural, político, económico, etc., del momento anterior a la expansión hacia el nuevo mundo en tanto que enclave decisivo y explicativo del cambio. En este punto, las minorías adquieren relevancia, se hacen visibles grupos minoritarios moriscos y, del mismo modo, la contribución de las mujeres al trabajo de la seda y al patrimonio cultural que ello conllevaba. Además el análisis se lleva a cabo desde la novedosa perspectiva de género.

El trabajo expuesto en *Granada, un reino de seda*: *su legado en una nueva ruta de escenarios atlánticos*, nos muestra cómo las migraciones transfieren modos de vida, cómo el movimiento de personas –y estás con su cultura- crea nuevos escenarios vitales en todas las épocas sociales. Partiendo del territorio granadino, y utilizando la metáfora de la seda, se entretejen diferentes escenarios –según llaman las autoras a los capítulos de su obra- que dan cuenta de la cultura andalusí, de su economía industrial sedera, de la conquista y expulsión de al-

Andalus por parte de los cristianos, de la ocupación y expansión hacia América, la difusión de la sericultura a Canarias y al nuevo continente. Pero sobre todo, se ha de destacar este libro como contribución a los estudios y enfoque de género en esta área, ya que hace hincapié en el trabajo desarrollado por las mujeres en esta industria de la seda.

Las autoras muestran que las mujeres han estado ausentes de su propia historia, invisibles al discurso y desarrollo histórico androcéntrico. Se presenta en este estudio una nueva mirada de los textos tradicionales con ojos femeninos; de esta manera se quiere contribuir a hacer presente la historia de las mujeres.

Con este trabajo se lleva a cabo una construcción del mapa de la sericultura, que abarca desde sus inicios con la cría del gusano y cultivo del moral, hasta la manufactura textil.

Son importantes, a su vez, los diferentes escenarios que componen este ovillado mapamundi de la industria de la seda, así como los actores y actrices que destaca esta investigación. La relevancia que se hace de las minorías, y de los colectivos invisibles en este trabajo, es magistral para entender cómo la presencia de mujeres y moriscos ayudó a florecer un reino, además de contribuir al patrimonio cultural.

En el primer escenario, el histórico, nos encontramos con el despliegue del desarrollo de la conquista y expansión del imperio español, que comienza en Granada, continúa por las Islas Canarias, como enclave estratégico en la ruta hacia América, y termina con la conquista del nuevo continente, y la posterior ocupación de México. Se destaca la gran cantidad de emigración española hacia los nuevos territorios de la corona. Es importante en este capítulo el apéndice dedicado a la sociedad morisca, donde se da un giro interpretativo de la clásica historia que entendía que la conquista de los cristianos en los territorios musulmanes, conllevaba la expulsión de estos últimos. En los reinos cristianos se toleró la permanencia de minorías moriscas islámicas–mudéjares- debido principalmente al nivel económico que sus oficios ofrecían a los cristianos. Esto perdura hasta el siglo XVI, momento en el que se impone la conversión al cristianismo como única fe. El problema morisco resurgirá en momentos históricos posteriores, como se nos expone en este trabajo.

El segundo, el escenario cultural, nos explica los procesos de aculturación e islamización que se produjeron en la cultura andalusí con la llegada de los musulmanes a la península ibérica. Lo interesante de su asentamiento es que representaban el prestigio social, los poderes político, administrativo y militar.

Así, la población no-árabe tendía al parentesco con los nuevos habitantes para acceder y ascender en la escala social. El aumento de seguidores del Islam fue debido a las ventajas sociales que lleva aparejado el incorporarse al grupo dominante. La arabización se estandarizó, el árabe fue la lengua de comunicación y de conocimiento, las élites autóctonas se aculturan. Otro componente relevante para esta población fue la llegada de bereberes, ya islamizados, que contribuyeron al aumento de la población islámica. Así como también, la incorporación de esclavos procedentes de diversas regiones, mayoritariamente mujeres para el servicio doméstico, o bien hombres para el militar.

Otra seña cultural indispensable es la vestimenta. El estudio realizado muestra cómo muchas de las formas de vestir de los moriscos fueron adoptadas por las castas altas de la sociedad cristiana-española. Esto indica que el trasvase no fue sólo cultural, sino que también las formas de vestir constituyen un patrimonio intangible que caracteriza la época.

El escenario lingüístico es el tercer ámbito de análisis, va aparejado al cultural, y supone un complejo campo de estudio debido a la variedad social andalusí. La arabización de esta región fue lenta debido a la interpenetración de diferentes dialectos árabes. Además, se considera una región con diversidad lingüística debido a la confluencia del árabe como lengua oficial y de transferencia de conocimiento, y a las lenguas romances que se estaba construyendo en la península, y que con toda seguridad quedaban en el ámbito familiar porque en el territorio islámico la lengua oficial es el árabe. En este capítulo se recalca la convivencia bilingüe que da paso a una construcción cultural muy rica, como fue la andalusí. Se enfatiza, por un lado, la abundancia de elementos de las lenguas romances en la lengua árabe, y a su vez, la influencia árabe en la construcción de las lenguas romances. La interpenetración es clara en este aspecto, dejando patente que las fronteras entre culturas, en este caso en la lingüística, no son tan *claras y distintas* como se nos ha hecho creer.

El cuarto escenario es el económico. Este capítulo nos explicita la importancia de la seda en el desarrollo industrial de al-Andalus, como también la prosperidad e importancia de este comercio para el desarrollo cultural, hasta su decadencia, a partir de la segunda mitad del siglo XVI. La descripción de la industria sedera la caracteriza como una industria urbana, centrada en las alcaicerías, y también como una actividad de altas rentas.

Asimismo, se enumeran las diferentes causas que dieron lugar a la decadencia de esta importante industria. Se destaca primeramente la expulsión

morisca, que fue repetida en varias oleadas, llevándose consigo todo el conocimiento de la seda; luego la pugna entre nuevos y viejos cristianos por la rivalidad económica, ayudado por la presión fiscal que la corona ejercía sobre la producción serícola. Lo cual, sumado al costoso trabajo que conlleva esta industria, y a sus rendimientos no inmediatos, la industria de la seda entró en decadencia.

El quinto escenario es el de las mujeres. Se inicia con el recurso al tiempo femenino, recluido exclusivamente al ámbito doméstico, hecho contrario al calendario masculino, ideado para la vida política y pública. Esta idea patente en el desarrollo del capítulo es una conjetura interesante, dado que propone la homogeneización del tiempo femenino como ciclo temporal e idéntico en culturas diferentes.

Las tareas femeninas, explicitan las autoras, eran las domésticas, las reproductoras y también las de apoyo al trabajo oficial del marido. Así, las mujeres de la seda se dedicaban principalmente a la cría del gusano y al hilado de la seda, como algo intrínseco a su condición de trabajo doméstico y, también, debido a que la industria sedera era principalmente familiar. No obstante, la novedad de esta nueva mirada que desarrollan estas investigadoras es que visibilizan el trabajo femenino donde sólo había hombres. Es decir, a pesar de que los registros y fuentes de información no hagan mención del desempeño de actividades similares entre hombres y mujeres, estas también formaban parte de la vida laboral del mundo de la seda, aunque con una gran diferencia: no percibían remuneración alguna, ésta era un derechos único de los varones. Esto hace patente que las mujeres no tenían acceso a los oficios en igualdad de condiciones, tampoco eran personas jurídicas, ni obtenían retribución. Todo ello unido a su repliegue al espacio doméstico, hacía que su trabajo no tuviera un reconocimiento colectivo. A pesar de las condiciones histórico-culturales no fueran favorables al trabajo y tiempo de las mujeres, este capítulo se vuelve revelador para entender cómo las mujeres, en sus quehaceres diarios, fueron las encargadas de transmitir la cultura.

El sexto escenario versa sobre las labores de la seda; explica los rituales de la cría del gusano, especificando el cultivo de su alimento, las diferencias de la calidad de hilo dependiendo de la alimentación de la larva, bien por mora o por morera. Además, nos expone las diferentes opciones que se barajaron en la alimentación de la materia prima de la seda con su introducción en regiones diferentes como México o Canarias. Finaliza en los elaborados procesos de trabajo

de la seda, que están vinculados a las mujeres, las cuales trabajan la materia prima hasta su uso y venta posterior en los mercados y/o alcaicerías. Toda esta economía textil deja vestigios de relaciones entre los reinos cristianos y el mundo andalusí, lo cual constituye una herencia cultural que llega hasta nuestros días.

El último y séptimo escenario, el de las palabras, nos *rehíla* la huella lingüística de los arabismos de la seda en la terminología científica y popular del castellano. Con lo cual, la importancia de la sericultura no se reduce al comercio y al intercambio industrial, sino también al importante legado lingüístico-cultural que ha dejado en las lenguas romances.

El recorrido del estudio de la seda da como resultado una serie de conclusiones esclarecedoras para entender la historia y la confluencia de culturas. La primera se refiere a la expansión territorial de la península ibérica y la conquista del nuevo mundo, lo que conlleva la reorganización del estado y la exclusión religiosa, unificando todo a la fe cristiana.

La segunda consecuencia son los procesos migratorios que se originan por esta homogeneización de la religión y del mapa mundial. Ello conlleva, a su vez, el hecho de que las migraciones humanas trasvasen pensamiento y cultura propia a otras, conformando y enriqueciendo su cúmulo de conocimientos culturales. La tercera característica a destacar es que la sericultura se desarrolló pareja, y de igual forma, en la conquista del nuevo mundo y de las Islas Canarias. Sirva de muestra la utilización de los mismos términos técnicos para el desarrollo de la manufactura sedera.

Asimismo, en este estudio se acentúa que la decadencia de esta manufactura también se heredó de la granadina; aumento de impuestos que van gravando al producto, expulsión de la mano de obra especializada, cambios introducidos…

Finalmente, hay que destacar que este trabajo ha contribuido, desde una perspectiva de género, a visibilizar la labor de las mujeres en una industria que ayudó a florecer un imperio, a pesar de no ser consideradas como ciudadanas, de no tener un trabajo remunerado ni valorado socialmente. El tiempo de las mujeres de la seda, antaño no apreciado, se nos presenta en este trabajo como condición *sine qua non* para entender el trascurso de nuestra propia historia.

María José Tacoronte Domínguez
Universidad de La Laguna

MAZZOLI-GUINTARD, Christine. *Madrid. Petite ville de l'Islam médiéval* (*IX^{e}-XXI^{e} siècles*), préface de Mª Jesús Viguera Molins, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009, 268 pp.

La obra de C. Mazzoli-Gintard constituye sin lugar a duda un reto historiográfico de envergadura ya que pretende reconstituir la historia de la ciudad de Madrid en época islámica. No es la primera la vez que la historiadora francesa, *maître de conférences* en la Universidad de Nantes, se propone tal acercamiento a la historia urbana de al-Andalus. En el año 2003 ya había escrito un interesante libro de historia social y urbana de Córdoba entre los siglos IX y XI. En el caso que nos interesa, se ocupa de la ciudad de Madrid que adquirió el estatus de *madīna* en la época del califato omeya.

A primera vista el lector se dará cuenta que el estudio analítico es bastante exhaustivo en lo que concierne las fuentes árabe-islámicas y la bibliografía moderna. Gracias a un verdadero trabajo de historiadora, C. Mazzoli-Guintard nos ofrece un magnífico estudio con la suficiente distancia entre el objeto y sus propias ideas. Además, podemos decir que los resultados alcanzados son realmente valiosos y marcan un antes y después en cuanto a investigaciones sobre el pasado islámico de Madrid en relación con la villa cristiana y a su contexto tras la conquista cristiana por el rey de Castilla Alfonso VI. Desde luego, el volumen colectivo *Madrid del siglo IX al XI*, Madrid: Comunidad de Madrid, 1991 y otros han sido superados por el estudio aquí reseñado.

El libro está constituido por tres partes. La primera de ellas se titula "Mythes et réalités d'une fondation" y está dedicada a estudiar los posibles antecedentes de Madrid previos a la llegada del Islam. Esta parte está planteada mediante una valoración precisa de las fuentes originales y toma en cuenta las distintas ideas acerca sobre el origen de Madrid. Este tema ha sido a menudo motivo de duros debates mediante los cuales se ha manipulado desde perspectivas ideológicas marcadas por el recuerdo imperial de la época de los Austrias. En efecto, era muy difícil admitir que la ciudad de Madrid, elegida como capital del Emperador que venció a los Otomanos en Lepanto, fuera levantado por el emir omeya Muhammad I. En esta parte, se ofrece un detallado recorrido por los modos de poblamiento de la región de Madrid en donde se nos habla de una fundación de frontera, de un lugar de colinas y ríos. A continuación, se examina un tema importante: el origen de la voz Madrid. Este problema está rigurosamente analizado por la autora a la luz de los textos

escritos y materiales, y se afirma el origen islámico de Madrid y su relación con la riqueza hidráulica del lugar escogido en la denominación de la ciudad. Finalmente, se hace un breve retrato de Muhammad I, fundador de la ciudad en el que se plantea algunas ideas políticas que fueron la base de la fundación de Maŷrīṭ.

La segunda parte cuyo título es “Le temps de la croissance urbaine (X^e^-XI^e^ siècles)”, está repleta de datos e ideas. En ella se lleva a cabo un detallado y profundo análisis de las distintas estructuras urbanas, las instituciones del gobierno, elementos de la sociedad, informaciones sobre el desarrollo económico así como las relaciones de Madrid y su región con otras entidades geográficas de la Península Ibérica. En este parte, se estudia el entorno de la vida cotidiana, algunos puntos de la cultura material, los principales aspectos de la organización urbana de Madrid en época islámica, los distintos grupos sociales (gobernadores, asalariados, religiosos, etc.) así como su continuidad a lo largo del resto del periodo medieval.

En la tercera y última parte, titulada “Madrid et les autres, d’hier à aujourd’hui”, llama la atención la precisión con la que se realiza el análisis gracias un buen conocimiento de la bibliografía y afirmando con toda razón que Madrid no es un lugar cerrado sino un espacio abierto y que tiene múltiples relaciones con las tierras cercanas (Guadalajara y Toledo). En esta parte, se subraya la permanencia de elementos islámicos gracias a la pervivencia de una importante comunidad mudéjar. Además, y es otro punto fuerte del libro, se pone de relieve el hecho de que el Madrid islámico y el Madrid cristiano no fueron entidades políticas y sociales aisladas entre sí sino que tuvieron numerosos contactos propiciados por las circunstancias históricas.

La obra reseñada tiene muchos méritos y si puede ser de gran interés para los investigadores en historia urbana, lo es también para los historiadores de al-Andalus. Nuestra valoración, rápida y escueta, de la obra no hace justicia de todo lo que contiene, y es que tiene mucho tanto en lo que refiere a ideas como a datos. Si el libro debe despertar la curiosidad de los que se ocupan de al-Andalus debe serlo también para los que trabajan sobre la Península Ibérica medieval ya que ofrece numerosas informaciones para proceder a una historia comparada de formaciones políticas y sociales diferentes pero que tienen vínculos geográficos e históricos bastante estrechos. Si el libro nos parece muy importante es porque su autora ha sabido proceder a un estudio pormenorizado gracias a un riguroso método de trabajo, a una organización casi perfecta, o

perfecta, y a una gradación lógica en el estudio de las diferentes partes. Todo esto se ve apoyado por un excelente conocimiento de las fuentes escritas y de la bibliografía, y cosa todavía no muy frecuente, por una alta valoración de la documentación arqueológica conocida hasta ahora, como herramientas imprescindibles para reconstruir la historia de Madrid en época medieval. Finalmente, ante la calidad de tal obra, solo cabe esperar su pronta traducción al castellano que ayudaría aún más a los lectores que no sepan francés y quieran ampliar sus conocimientos sobre el Madrid islámico.

Mohamed Meouak
Universidad de Cádiz

CENDRA, Montserrat. *Contes de l'altra riba. Manual del rondallaire intercultural*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011, 112 págs.

Montserrat Cendra, profesora de secundaria en un IES de Cataluña, y también filóloga y especialista en cuentos populares, acaba de publicar este libro, fruto de un trabajo de investigación sobre el cuento oral marroquí, ya sea contado en árabe marroquí, ya en amazige. Su objetivo principal –como bien afirma ella en la presentación– es *trobar els punts de contacte amb la nostra propia tradició, la catalana* (p. 3). De esta manera, se convierte en un instrumento beneficioso al que el docente puede acudir con el fin de fomentar la interculturalidad. La elección de los cuentos que presenta ha sido hecha a partir de dos fuentes: antologías de cuentos, cuyas referencias se incluyen en la bibliografía, y relatos orales que ha oído a marroquíes recién llegados a Cataluña.

El libro está dividido en dos partes bien diferenciadas. En la primera se nos ofrece una aproximación al estudio de los cuentos marroquíes en la que la autora hace una presentación bastante clara del valor de la oralidad en Marruecos, un país todavía bastante rural y con un índice de analfabetismo alto, y del papel de los / las cuentacuentos en la vida pública y familiar. Así mismo, hace una exposición de los tipos de textos orales, los símbolos que podemos encontrar en ellos, los personajes fantásticos, los animales y otros personajes de la sociedad marroquí. Termina este apartado con unas reflexiones comparativas

entre *Las Mil y una noches* y los cuentos orales en las que concluye que *Les mil i una nits són més elaborats i complexos que no pas els de la rondallística tradicional, probablement a causa de les reelaboracions escrites* (p. 16).

La segunda parte está dedicada a los cuentos que divide a su vez en dos subapartados. En el primero de ellos, al que denomina *Més iguals que diferents*, encontramos los relatos de treinta y siete cuentos marroquíes que aparecen también en la tradición catalana. Para ésta, se ha basado en la obra de Carme Oriol y Josep M. Pujol(1). Esta sección se inicia con una tabla en la que Cendra nos ofrece una clasificación de los cuentos atendiendo a los siguientes criterios: clasificación internacional ATU(2), la página en la que se encuentra, el tipo(3), la extensión, la edad a la que van dirigidos, el nivel de la lengua para su uso en el aula y los valores que enseñan. Y, a su vez, cada cuento está precedido por un resumen de la versión catalana. El segundo subapartado, al que llama *I tu quin m'expliques?*, está integrado por seis cuentos, también clasificado según los criterios anteriores, de los que la autora dice que son *molt significatius de la seva cultura* (p. 87), pero que no se corresponden con la tradición catalana.

La obra va acompañada de una presentación; un pequeño glosario de voces árabes y bereberes que aparecen en los cuentos; una bibliografía; direcciones de internet relacionadas con la lengua y cultura amazige y los cuentos marroquíes, catalanes y del resto del mundo; y un índice detallado de todos los contenidos y los cuentos que aparecen.

---

(1) Oriol, C. & Pujol, J. M. 2003. *Índex tipològic de la rondalla catalana*. Barcelona, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.

(2) Aarne-Thompson-Uther. Cf. UTHER, H.-J. 2004a. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part I: *Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*. En: *FF communications* 284. Helsinki, Academia scientiarum Fennica. UTHER, H.-J. 2004b. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part II: *Tales of the Stupid Ogre, Anectodes and Jokes, and Formula Tales*. En: *FF communications* 285. Helsinki, Academia scientiarum Fennica. UTHER, H.-J. 2004c. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part III. *Appendices*. En: *FF communications* 286. Helsinki, Academia scientiarum Fennica.

(3) La clasificación anterior divide los cuentos en: cuentos de animales (del 1 al 299), cuentos propiamente dichos que engloban los maravillosos, religiosos, realistas y de ogros estúpidos (del 300 al 1199), cuentos graciosos (del 1200 al 1999) y cuentos con fórmulas o frases que el personaje principal repite y que no tienen fin (del 2000 al 2340).

Contes de l'altra riba es un libro indispensable para el estudio comparativo de los cuentos marroquíes y catalanes, al mismo tiempo que se convierte en un medio y apoyo para la educación intercultural en una sociedad en la que la llegada de personas venidas de Marruecos plantea el reto de una nueva reconstrucción basada en el multiculturalismo. Por otro lado, es una contribución importante al estudio de la tradición oral marroquí que viene a sumarse a otras aproximaciones como las de Maarten Kossmann(4) o al de las actas reunidas por Leila Messaoudi y Ahmed Zouggari(5).

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

AGUILAR, Victoria & Luis Miguel PÉREZ CAÑADA & Paula SANTILLÁN GRIMM (eds.) *Enseñanza y aprendizaje de la lengua árabe*. *Arabele 2009*. Murcia, Universidad de Murcia, 2010.

Los días 25 y 26 de setiembre de 2009, tuvo lugar en Casa Árabe (Madrid) el primer congreso español sobre la enseñanza y el aprendizaje de la lengua árabe que reunió a especialistas procedentes de quince países. En los últimos años hemos asistido en los planes de estudios de árabe de nuestras universidades a una evolución en la didáctica, pasando de un sistema tradicional cuyas bases eran la gramática y la traducción a otro pragmático en el que la comunicación es el principal objetivo. Queda por ver la orientación que se le da a la introducción del árabe hablado-lengua materna en nuestros planes de estudios. Si bien es cierto que en la mayoría de nuestras instituciones se ha optado por la introducción del árabe marroquí en los planes de estudio, también lo es que no se apuesta desde un primer momento por la enseñanza simultánea de los registros clásico y materno, sino que éste aparece como materia obligatoria u optativa en el segundo ciclo de grado.

Nieves Paradela (Universidad Autónoma de Madrid, España) nos ofrece

(4) KOSSMANN, M. 2000. *A Study of Eastern Moroccan Fairy Tales*. En *FF communications* 274. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

(5) *Contes et récits. Instruments pédagogiques et produits socioculturels.* Textes réunis et introduits par Leila Messaoudi et Ahmed Zouggari. Kenitra, Université Ibn Tofail, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1999.

un estudio de las gramáticas que se publicaron en España desde el siglo XVI hasta nuestros días. Para esta autora, los nuevos métodos comunicativos no supondrán el final de estos textos gramáticos a pesar de que algunos los consideran "un material periclitado o vencido" (p. 43). Lo que si está por ver es si el árabe hablado "de clara raigambre estándar sin el concurso de los dialectos" (p. 45) se extenderá entre los países árabes. Más bien pensamos, que el "concurso de los dialectos" será importante en su difusión, permitiendo además que en cada país se instaure una especie de árabe intermedio cuya estructura será la de la lengua materna y cuyo contenido estará formado por el árabe estándar y por aquél. **Frédéric Imbert** (Université de Provence, Francia) nos explica en su artículo cómo los alumnos de origen árabe de la escuela en Francia califican su árabe-lengua materna como una "degradación" de la lengua escrita por los gramáticos antiguos debido a la presencia de hablantes no árabes cuando se produce la expansión de la lengua. Por otro lado, el autor explica cómo en Europa se suele enseñar la gramática desde una lógica indo-europea con una terminología distinta a la árabe, lo cual es visto como un problema, así como cuestiona que se continúe la enseñanza de una lengua con medios antiguos, sin tener en cuenta las nuevas perspectivas globalizadoras de nuestra sociedad. Esto último permitiría volver a elaborar una nueva gramática árabe "global" (p. 60) en la que se reconozca la influencia del árabe-lengua materna.

Munther Younes (University of Cornell, EE.UU.) nos expone su método en la enseñanza de la lengua árabe. En la universidad de Cornell (EE.UU.), el estudiante se familiariza con los dos registros desde un primer momento, ya que ambos son empleados por los árabes en su vida cotidiana en diferentes contextos, enseñándose ambos de forma simultánea, sin que puedan ser separados. En el mundo árabe se tiene la idea de que los dialectos son responsables del retraso y la desunión de los árabes, así como un instrumento del colonizador. En las clases, los alumnos y el profesor emplean el árabe estándar en la lectura, la escritura y en la escucha de programas de radio y televisión que emiten en este registro, pero el árabe-lengua materna en las conversaciones y discusiones. Por otro lado, se incide en las semejanzas entre los dos registros. La dificultad reside en qué árabe-lengua materna emplear, por ejemplo en el caso de las dos regiones dialectológicas, la oriental y la occidental. El profesor Younes, propone el uso de cualquiera de los registros más importantes, el sirio, el egipcio, el del golfo o el marroquí, siendo enseñado en Cornell el registro intermedio-culto de Siria.

Mourad Diouri (Center for the Advanced Study of the Arab World, University of Edinburgh, Gran Bretaña) argumenta que los métodos modernos de enseñanza (e-Learning), que han desarrollado nuevos materiales como los *podcasts*, *e-Flashcards* y *e-Quizzes*, no han reemplazado a los antiguos, sino que han enriquecido la enseñanza del árabe con nuevas técnicas didácticas. **Emilia Calvo** *et al*. (Universitat de Barcelona, España) nos presentan el proyecto "Árabe en línea" (www.ub.edu/luga/AeL/), del grupo *Luga*, entre cuyos objetivos se persigue que el alumno aprenda trabajando a su ritmo, de forma dinámica y progresivamente. Los ejercicios están elaborados con el software libre *Hot Potatoes*.

Alon Fragman (Ben Gurion University, Israel) y **Susie Russak** (Beit Berl Academic College, Israel) comparan el árabe, segunda lengua hablada en el Estado de Israel, y el hebreo, destacando que los errores más importantes en la adquisición del árabe radican en la fonética. Entre los errores que comete el estudiante están el relacionar un nuevo sonido que no existe en su lengua con alguno próximo a los de ésta o el de no distinguir la oposición entre vocales largas y breves. Este análisis puede ayudarnos a los que enseñamos el árabe en España, para incidir en las dificultades del estudiante español derivadas directamente de su lengua materna. **Victoria Aguilar** (Universidad de Murcia, España), ahondando en lo dicho anteriormente, emplea la terminología "transferencia lingüística" (p. 116), que parte del conocimiento de la L1, ya que "el hablante tiende a rentabilizar lo que conoce" y lo aplica a la LE (p. 10). Para ello, propone un análisis contrastivo entre los sistemas consonánticos del árabe y del español, haciendo una serie de propuestas para enseñar los sonidos árabes.

Abdellah Chekayri (Al Akhawayn University, Marruecos) relaciona el estudio de la lengua con su uso, teniendo en cuenta que éste está impregnado por la cultura en sus dos dimensiones, la visible y la invisible. **Mª Isabel Lázaro Durán et al.** (Universidad de Granada, España), analizan el contexto sociolingüístico y cultural de la enseñanza de la lengua árabe en los centros docentes españoles en Marruecos, señalando que el árabe-lengua materna de la mayoría de los alumnos debe de entenderse como una herramienta de apoyo para el aprendizaje del árabe moderno estándar, lo cual servirá para que valoren la realidad plurilingüe de Marruecos.

Paula Santillán Grimm (Casa Árabe, España) aboga por la combinación de lexemas entre los que existan una afinidad semántica, en lugar de enseñar listas de palabras inconexas. Para ello propone que se busquen los nombres y

verbos árabes más usados en el discurso y establecer combinaciones entre ellos. **Ignacio Ferrando** (Universidad de Cádiz, España), tras hacer un repaso por los diccionarios de árabe-español existentes hoy día, de los que dice que no dejan de ser “una llave secreta que permite al alumno desvelar los misterios de los textos” (181), propone no prohibir su uso por parte del alumno en el aula siempre que no entorpezca el desarrollo de la clase.

Mahdi Alosh (American Council of Teaching, EE.UU.) nos muestra cómo los dos niveles de competencia de las lenguas, tanto europeo como estadounidense, poseen puntos en común, sobre todo en las funciones de la lengua y sus niveles, pero también diferencias. El método estadounidense incide sobre la evaluación del discurso y la escritura. El europeo en las competencias lingüísticas que el propio alumno debe de detectar personalmente en cada nivel. El americano está basado en cuatro niveles cerrados (Inicial, medio, avanzado y excelente) en los que se exponen las funciones de la lengua, el contexto y el contenido o las formas de los textos. **Rana El Hakim Bekdache** (Université Saint-Joseph, Líbano) compara el aprendizaje de una lengua con un viaje desde un país a otro, a una cultura y un pueblo diferentes. De esta forma presenta el método de enseñanza قفا نحن al que se llega después de haber comenzado con توابل وحرير. **Henri Awaiss** (Université Saint-Joseph, Líbano) nos presenta a través de توابل وحرير algunas pautas a seguir en la enseñanza del árabe a no arabófonos. Destaca el método comunicativo y el uso de la grafía árabe, evitando el de la latina, ya que –según él– la entrada en un nuevo sistema debe de ser a todos los niveles.

Waleed Saleh (Universidad Autónoma de Madrid, España) nos orienta sobre el uso de los relatos literarios en la enseñanza del árabe, ayudando así a conservar la tradición cultural, ya sea escrita u oral. Y, por último, **Ahmed Hassan Khorshid** (Universidad de Qatar), en la misma línea que el autor anterior, parte del empleo de relatos adaptados al nivel inicial de los alumnos para que aprendan a sacar de ellos información, aunque en un principio no lleguen a comprender el texto completo.

Este congreso llega en un momento en el que se han producido cambios dentro de la enseñanza de la lengua árabe en nuestras universidades. El estudio de la lengua árabe desde una visión comunicativa se impone por muchos motivos, principalmente por la necesidad de enseñar y aprender una lengua con métodos modernos y adaptados al Marco Común Europeo y a las exigencias de la sociedad en la que vivimos. Esperamos que esta iniciativa tenga continuidad y

podamos asistir a futuros congresos en los que ir presentando nuevas técnicas y nuevos resultados. Sería conveniente que en un próximo congreso se abordara la situación del árabe marroquí en nuestros planes de estudios universitarios y su relación con el árabe estándar de cara a dar una mejor respuesta a nuestros alumnos.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

RUOCCO, Monica, *Storia del teatro arabo. Dalla nahḍah a oggi*. Roma: Carocci, 2010, 328 páginas.

Como ya es preceptivo en este tipo de ensayos, antes de adentrarse en el nacimiento del teatro árabe moderno, *Storia del teatro arabo. Dalla nahḍah a oggi* arranca con un capítulo en el que se repasan la cultura teatral en el mundo arabo-islámico y las formas tradicionales de espectáculo. A continuación, se abordan el papel de las instituciones religiosas y educativas, así como la impronta del teatro europeo, en el proceso de institucionalización de la literatura dramática en el nuevo canon literario árabe que empieza a fraguarse durante la *nahḍa*. En lo que hoy es el relato oficial de toda historia de la literatura árabe, el nacimiento de la dramaturgia moderna se vincula a la figura colosal del libanés Mārūn al-Naqqāš. Su debut viene marcado por las representaciones en la residencia de al-Naqqāš en 1847 de la obra en verso titulada *al-Bajīl*, inspirada en la homónima de Molière. Aunque el epicentro fue la ciudad de Beirut y allí se crearan las primeras compañías profesionales, queda igualmente recogida la labor de otros destacados pioneros, como el sirio Abū Jalīl al-Qabbānī o el egipcio Yaqūb Ṣanū'. Se atribuir también a al-Naqqāš el mérito de ser autor de la primera obra de teatro escrita en árabe, *Abū Ḥasan al-Mugaffal aw Hārūn al-Rašīd*, aunque en el proceso de obsesiva búsqueda de ancestros en que afecta también al teatro, algunos historiadores del género hablan de obras anteriores, como la editada en Argel en 1847 titulada *Nazahāt al-muštāq wa-guṣṣat al-'uššāq fī madīnat al-tiryāq fī al-'irāq*, basada, como la de al-Naqqāš, en *Las mil y una noches*, imaginario de referencia muy habitual en estos inicios del teatro árabe.

El segundo capítulo, que aborda el desarrollo del teatro árabe en la primera

mitad del siglo XX, está, como es natural, centrado en Egipto, principal centro teatral del mundo árabe durante toda la primera mitad del siglo XX, auténtica cuna del teatro musical y del nuevo género escrito. Con figuras de la talla de Muḥammad Taymūr, Yūsuf Idrīs y, sobre todo, con Tawfīq al-Ḥakīm, el teatro queda definitivamente consagrado en el panorama de los géneros característicos de la literatura árabe moderna, especialmente con la publicación de *Ahl al-kahf* (1933). Asimismo se abordan en detalle procesos como la estatalización del género dramático resultante de la revolución egipcia.

El tercer capítulo está dedicado al desarrollo del teatro en el resto de países árabes. Se abre con un novedoso y detallado apartado sobre el teatro en el Magreb, que no sólo incluye Túnez, Argelia y Marruecos sino también países como Libia y Mauritania, de cuyas tradiciones literarias contamos con escasos estudios en otras lenguas. Se destaca la importancia de las compañías extranjeras de gira por el Magreb en la formación de las primeras compañías autóctonas. Entre los autores, descuellan las figuras del tunecino ʻIzz ad-Dīn al-Madanī y del marroquí al-Ṭayyib al-Ṣiddīqī. A continuación se aborda el curso del género y la práctica teatral en Líbano, Siria, Palestina e Iraq, con novedosas páginas también sobre la actividad teatral en los países del Golfo. El gran acierto de Ruocco es plantear no un insostenible marco panárabe para hacer historia de la literatura, sino el ineludible marco nacional para la correcta compresión del desarrollo de un género que se vio potenciado con las independencias, como antes estuvo vinculado a la lucha contra el colonizador, en tanto que instrumento idóneo de promoción y cohesión de la identidad nacional.

El cuarto y último capítulo se centra en el desarrollo del teatro después de 1967, otorgando una atención especial a la búsqueda de formas propias y de recuperación de la tradición que caracterizó el experimentalismo de las vanguardias. Los dilemas en torno a qué registro de la lengua árabe utilizar en el teatro no son nuevos, pero se acentúan en estos años al buscarse la verosimilitud tanto de personajes como de situaciones. Destaca en este período la figura del gran dramaturgo sirio Saʻd Allāh Wannūs. La obra concluye con unos interesantes apuntes sobre las últimas tendencias del teatro árabe, que se adentra incluso en la actualidad.

La obra cuenta con un exhaustivo índice onomástico, toponímico y de títulos de obras, así como con una completa bibliografía actualizada divida en apartados, en función de los temas más relevantes, así como por países. Incluye

también fotografías e ilustraciones en blanco y negro de autores, compañías y carteles.

Monica Ruocco, actualmente profesora en la Università degli Studi di Palermo, autora de obras como *L'intellettuale arabo tra impegno e dissenso. Analisi della rivista al-Adab* (*1953-1994*) (1999), es una de las grandes especialistas mundiales en la historia del teatro árabe, así como en la obra de Wannūs. Tras acometer esta historia general de del teatro árabe y dejar apuntado el proyecto a acometer -el de las historias nacionales del teatro árabe-, Ruocco está ya dirigiendo trabajos de investigación sobre algunas historias nacionales del teatro árabe que sin duda contribuirán a ahondar el conocimiento de una de las manifestaciones más características de las letras contemporáneas.

El subtítulo, *Dalla nahḍah a oggi*, nos remite a otro libro italiano con el mismo subtítulo, *Letteratura araba contemporánea* (1998), de Isabella Camera d'Afflitto, autora no por azar del prólogo de la obra que reseñamos, pues existe una suerte de genealogía intelectual que revela un proyecto compartido de confeccionar manuales de historia de la literatura árabe para alumnos y lectores italianos. Lo que contrasta con nuestro panorama español, donde no se ha dado esa genealogía intelectual entre los pioneros de los estudios sobre la literatura moderna, pese a que contamos con obras valiosas, aunque inconexas, que arrancan con *Aproximación al teatro egipcio moderno* (1990) de Pilar Lirola Delgado, seguida de *Una panorámica del teatro tunecino contemporáneo 1990-1975* (1991) de María Victoria González Rebolledo, *La identidad del teatro marroquí* (1992) de Zouhir Louassini, y la más general de todas, *Siglo y medio de teatro árabe* (2000) de Waleed Saleh Alkhalifa, si bien con anterioridad se habían publicado algún ensayo como *Estudios sobre el teatro de Tawfīq al-Ḥakīm* (1970) de María Teresa Losada.

Gonzalo Fernández Parrilla
Universidad Autónoma de Madrid
gonzalo.fernandez@uam.es